

EUNSA | Astrolabio

Introducción a los escritos de san Juan

Evangelio, Cartas y Apocalipsis

Juan Chapa (ed.)

JUAN CHAPA
(ed.)

INTRODUCCIÓN A LOS ESCRITOS DE SAN JUAN

EVANGELIO, CARTAS Y APOCALIPSIS

Primera edición: Junio 2011

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2787-3
Depósito legal: NA 1.556-2011

Índice

Introducción 15

Capítulo 1
EL CORPUS JOÁNICO EN SU CONTEXTO
Juan Chapa

1. Situación del cristianismo a finales del siglo I 23
   1.1. El judaísmo del siglo I d.C. 23
   1.2. La primera expansión del cristianismo 26
   1.3. La revuelta judía y sus consecuencias 29
2. Circunstancias históricas en el trasfondo de los libros atribuidos a Juan 31
   2.1. Conflictos con el judaísmo 31
   2.2. Religiosidad gnostizante 34
   2.3. ¿Conflictos antibaptistas? 37
   2.4. Ambiente hostil 37
3. La comunidad joánica 38

I
EL CUARTO EVANGELIO

Capítulo 2
EL EVANGELIO DE JUAN COMO TESTIMONIO APOSTÓLICO

Juan Chapa

1. Testimonio de la predicación apostólica 45
2. El discípulo amado en el origen del testimonio 48
3. Identificación del discípulo amado 50
   3.1. Datos de la tradición 51
   3.2. Otras propuestas 53
   3.3. Recapitulando 55
4. Lugar y tiempo de composición 56
   4.1. Lugar 56
   4.2. Fecha 57
5. Transmisión del texto 58
6. Recepción del cuarto evangelio 59

Capítulo 3
EL TESTIMONIO DE JUAN SOBRE JESÚS

Juan Chapa

1. La cuestión joánica 67
2. Relación con los sinópticos: material común y material propio 70
   2.1. Semejanzas entre el Evangelio de Juan y los sinópticos ... 70
   2.2. Diferencias entre los sinópticos y el cuarto evangelio 72
      2.2.1. *En relación a la estructura del relato* 72
      2.2.2. *En relación a los contenidos narrativos* 74
      2.2.3. *En relación a la enseñanza* 75
      2.2.4. *En relación a la persona de Jesús* 76
   2.3. Intentos de explicación 77

3. El carácter selectivo de Juan 79

4. Composición del evangelio 81
4.1. Los dos finales 81
4.2. Diferencias de estilo 83
4.3. Saltos en la redacción del relato 83
4.4. Duplicados y repeticiones 84
4.5. Soluciones propuestas 84

Capítulo 4

LEER A SAN JUAN COMO EVANGELIO. EL GÉNERO LITERARIO

Vicente Balaguer

1. Antes de los evangelios 90

2. El género literario «evangelio» 92
2.1. Las obras: cuatro evangelios y cuarenta apócrifos 94
2.2. La fuente de autoridad: evangelios apostólicos 96
2.3. El contenido: el Evangelio de Jesucristo 97
2.4. La forma: una vida de Jesús 99

3. El evangelio según san Juan 102
3.1. San Juan, un evangelio igual y distinto 104
3.2. El final del cuarto evangelio 108

Capítulo 5

LOS SIGNOS DE JESÚS

Juan Chapa

1. Significado de los signos en el Antiguo Testamento 114

2. Signos del cuarto evangelio 116

3. Panorámica de los signos 118
3.1. Signos de un nuevo orden 119
3.2. Signos de la Palabra que da vida 122
3.3. El signo del Pan de vida 124

3.4. El signo de la luz 126
3.5. El signo de la victoria sobre la muerte 129

Capítulo 6
LOS DISCURSOS Y DIÁLOGOS DE JESÚS
Juan Chapa

1. Diálogo con Nicodemo (3,1-21) 135
2. Diálogo con la samaritana (4,1-42) 137
3. En Jerusalén, discurso sobre la autoridad de Jesús (5,17-47) 138
4. Jesús, pan de vida (6,26-65) 140
5. Cristo, luz del mundo (7,16-52; 8,12-59) 143
6. Jesús, buen pastor, uno con el Padre (10,1-39) 144
7. La glorificación de Cristo mediante su muerte (12,23-36) 146
8. La despedida de Jesús (13,1-17,26) 148

Capítulo 7
LA PASIÓN DE JESÚS
Pablo M.ª Edo

I. COMENTARIO GENERAL 155
1. Características del relato 156
2. Un episodio elocuente 157
3. Visión divina de la Pasión 160
4. La hora de Jesús 162

II. COMENTARIO POR ESCENAS 164
1. Proemio 165
2. Prendimiento 165

3. Proceso religioso y civil 167
4. Título de la cruz 168
5. El reparto de las ropas 169
6. La maternidad de María 170
7. «Todo está consumado» 171
8. Sangre y agua 171
9. La Resurrección 174

Capítulo 8
ESTRUCTURA NARRATIVA DEL CUARTO EVANGELIO
Marco V. Fabbri

1. La conclusión del cuarto evangelio 177
2. Por qué se cuentan las acciones de Jesús 178
3. Los signos en el cuarto evangelio 180
4. La fe en el cuarto evangelio 182
5. Jesús, Cristo e Hijo de Dios 186
6. La glorificación de Jesús 191
7. Prólogo 195
8. Tercera manifestación 197

Capítulo 9
LA PERSONA DE JESÚS: CRISTOLOGÍA DEL CUARTO EVANGELIO
Eusebio González

1. Introducción 199
2. Títulos aproximativos a la identidad de Jesús 200
3. Títulos que indican la verdadera identidad de Jesús 203
3.1. Jesús, «Logos» 203
3.2. Preexistencia de Jesús y origen celeste 207

3.3. Jesús, «Hijo del hombre» 209
3.4. Afirmaciones «Yo soy» 212
3.4.1. *Usos absolutos de «yo soy»* 212
3.4.2. *Usos predicativos de «yo soy»* 215
3.5. Jesús, «Hijo de Dios» e «Hijo» 217
3.5.1. *Jesús, «Hijo de Dios»* 218
3.5.2. *Jesús, «Hijo»* 219
3.5.3. *Dios, «Padre» de Jesús* 220

CAPÍTULO 10
TEOLOGÍA DEL CUARTO EVANGELIO
Eulalio Fiestas Lê-Ngoc

1. CRISTOLOGÍA DEL ENVÍO O DE LA MISIÓN 223
2. JESÚS COMO EL ENVIADO 225
3. DIOS PADRE QUE ENVÍA 228
4. ... AL MUNDO... 229
5. PARA QUE TODO EL QUE CREE TENGA VIDA ETERNA 231
6. LAS ANTÍTESIS JOÁNICAS 234
7. EL ESPÍRITU SANTO PARÁCLITO 236
8. LA IGLESIA Y LOS SACRAMENTOS 237
9. MARÍA, LA MADRE DE JESÚS 241

II
LAS CARTAS DE JUAN

CAPÍTULO 11
LAS CARTAS DE SAN JUAN
Bernardo Estrada

1. LAS CARTAS EN LA IGLESIA PRIMITIVA 247
2. ACERCA DE LA AUTENTICIDAD 248

3. La primera carta de san Juan 250
3.1. Fuentes 250
3.2. Paralelismo con el cuarto evangelio 252
3.3. Contenido y circunstancias 254
3.4. Estructura de la carta 258
4. La segunda carta de san Juan 263
5. La tercera carta de san Juan 265

III
EL APOCALIPSIS

Capítulo 12
EL LIBRO DEL APOCALIPSIS
Juan Chapa

1. El último libro de la Biblia 271
2. Canonicidad 272
3. La literatura apocalíptica 274
4. Rasgos formales y doctrinales de la literatura apocalíptica 278
5. Singularidad del Apocalipsis de Juan 281
6. Lengua y estilo del Apocalipsis 284
7. Fecha y lugar de composición 285
8. Destinatarios y finalidad 286
9. Autor 287
10. Carácter joánico del libro 289

Capítulo 13
CONTENIDO, ESTRUCTURA Y TEOLOGÍA DEL APOCALIPSIS

Eulalio Fiestas Lê-Ngoc

1. Contenido 296
1.1. Introducción y cartas a las siete iglesias 296
1.2. El Cordero y los septenarios de sellos y de trompetas 297
1.3. Los enemigos de Dios y el septenario de copas 300
1.4. Batallas finales y victoria definitiva. Epílogo 303
2. Estructura 305
2.1. Los septenarios 305
2.2. Estructura quiástica o progresiva 306
3. Teología del libro del Apocalipsis 308
4. Cristología del Apocalipsis 310
5. El milenio 313

Bibliografía 317

Introducción

El libro de Ezequiel se inicia con la visión del «carro del Señor». En ella el profeta contempla una manifestación majestuosa de la gloria de Dios, que incluye la presencia de cuatro seres animados con apariencia humana. A cada uno de ellos le corresponden cuatro rostros y cuatro alas: «Los cuatro rostros tenían esta forma: a la derecha, rostro de hombre y de león; a la izquierda, los cuatro tenían rostro de toro y los cuatro tenían también rostro de águila» (1,10). Al final del siglo I de nuestra era, el vidente del Apocalipsis, contemplando a Dios en el trono de su gloria, menciona también a estos cuatro seres celestes: «El primer ser vivo se parece a un león, el segundo ser vivo se parece a un toro, el tercer ser vivo tiene el rostro como el de un hombre y el cuarto ser vivo se parece a un águila en vuelo» (Ap 4,7). La tradición cristiana, ya desde san Ireneo, consideró a estos cuatro seres una representación de los cuatro evangelistas como «imágenes de la actividad del Hijo de Dios» (*Adversus haereses* 3,11,8): «"El primer ser viviente, dice [el escritor sagrado], se asemeja a un león", para caracterizar su actividad como dominador y rey; "el segundo es semejante a un becerro", para indicar su orientación sacerdotal y sacrificial; "el tercero tiene cara de hombre", para describir su manifestación al venir en su ser humano; "el

cuarto es semejante a un águila en vuelo", signo del Espíritu que hace sobrevolar su gracia sobre la Iglesia» (*ibid.*).

Las palabras finales de la cita de san Ireneo están en el origen de que Juan apóstol, el hijo de Zebedeo, a quien el obispo de Lyon identificaba con el discípulo amado y por tanto con el autor del cuarto evangelio, aparezca representado en la tradición de la Iglesia con el signo del águila. San Gregorio Magno, por ejemplo, dirá: «Juan merece ser el águila (...), porque cuando dirige su mirada hacia la esencia misma de la divinidad hace lo mismo que el águila que fija sus ojos en el sol» (*Homiliae in Ezechielem prophetam* 1,4,1). La imagen quiere expresar la altura teológica del cuarto evangelio y justifica que a Juan se le haya dado el calificativo de «el teólogo».

Es innecesario recordar la importancia y el interés que tiene conocer mejor la obra de san Juan. El cuarto evangelio, como parte de la Sagrada Escritura, es Palabra de Dios siempre actual. Ahondar en este escrito no es otra cosa que querer poner los oídos más atentos a lo que Dios mismo nos quiere decir sobre el misterio de su Hijo Jesucristo. Pero si los evangelios son «el corazón de todas las Escrituras por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 125; cf. *Dei Verbum*, n. 18), no es del todo aventurado afirmar que el Evangelio de Juan es como la cumbre de los cuatro evangelios a la que se asciende tras la lectura de los sinópticos. De hecho, Benedicto XVI, en la Exhortación Apostólica *Verbum Domini* se sirve precisamente del prólogo del cuarto evangelio como guía para presentar y profundizar los resultados del Sínodo, en cuanto «síntesis admirable de toda la fe cristiana» (n. 5).

Pero a Juan no solo se le atribuye un evangelio. Bajo su misma autoría se han trasmitido tres cartas y un libro de carácter profético, el Apocalipsis. La tradición atestigua desde antiguo la autoría joánica de estos libros y a lo largo de la historia de la exégesis estas cinco obras, que pertenecen a tres géneros distintos (histórico, epistolar

y profético), se han tratado frecuentemente de manera conjunta. Sin embargo, el carácter heterogéneo que presentan podría sugerir que sería mejor estudiar cada una de ellas de forma independiente. En efecto, desde un punto de vista literario resulta problemático adscribirlas a un único autor y, además, algunos de los testimonios antiguos sobre la figura y obra de Juan no son muy claros. Muestra de ello es el hecho de que el Papa Benedicto XVI, en una de las catequesis dedicadas a Juan el hijo de Zebedeo, se haga eco de estas cuestiones y señale que los exegetas discuten la identificación del discípulo amado con Juan apóstol, dejando a ellos la tarea de aclararlo (*Audiencia*, 5 de julio de 2006). Por otra parte, el Apocalipsis difiere notablemente del evangelio y de las cartas, hasta el punto que la mayoría de los exegetas piensan que no pueden ser obras de un mismo autor.

No obstante, con independencia de la fiabilidad específica que se pueda dar a los testimonios concretos de tradición y de la posibilidad de su demostración histórica, y por encima de las peculiares características literarias de las cinco obras aquí estudiadas, lo que manifiesta su atribución a Juan por parte de la Iglesia es el carácter apostólico de estos libros. Más allá de los detalles concretos sobre la materialidad de la composición de cada uno de ellos y el proceso de producción que pudieron seguir, el corpus joánico es un testimonio de la predicación apostólica. Los libros que lo componen se remontan a un testigo de la vida, muerte y resurrección de Jesús, que ofrece su testimonio con la ayuda de discípulos y colaboradores, bajo la guía del Espíritu Santo. Son libros inspirados, normativos para la Iglesia, en los que Ella reconoce el testimonio de Jesús y sobre Jesús trasmitido por los apóstoles. Esto es lo que significa que Juan es su autor y lo que justifica que, a pesar de sus diferencias, aquí se traten estos libros conjuntamente.

La presente obra tiene como finalidad ofrecer una breve panorámica del Cuarto Evangelio, las Cartas y el Apocalipsis a un pú-

blico no especializado. Su origen se remonta a un curso de verano dirigido a universitarios interesados en profundizar en los fundamentos de la fe cristiana. Los trece capítulos que componen el libro han sido redactados como acompañamiento de las exposiciones orales.

El bloque más extenso del curso está dedicado al cuarto evangelio, aunque en una primera lección se ha querido presentar una breve descripción de algunas circunstancias históricas en las que se puede enmarcar el corpus joánico (cap. 1). En cuanto que la revelación es histórica, el conocimiento del contexto en que fueron compuestos es necesario para comprender mejor lo que los autores quisieron escribir.

Los nueve capítulos dedicados al cuarto evangelio pretenden servir de introducción a su lectura, de forma que un lector del Nuevo Testamento se familiarice más con esta obra y pueda percibir con más hondura sus riquezas. El punto de partida es el dato de la tradición que desde el siglo II ha trasmitido este libro como testimonio del discípulo amado y lo ha recibido como parte del canon de libros inspirados y, por tanto, con carácter autoritativo en lo que respecta a la fe y la vida cristianas (cap. 2). Pero el Evangelio de Juan se ha trasmitido con otros tres más. Por eso, conviene detenerse en las peculiaridades del testimonio del cuarto evangelio con respecto a los otros evangelios canónicos. Con este fin se hace una breve descripción de sus principales rasgos formales y se muestran las diferencias y semejanzas existentes entre el cuarto evangelio y los sinópticos (cap. 3). A la luz de esta información se está en condiciones de entender con más claridad el género literario de los evangelios y del Evangelio de Juan en particular, en la medida que es semejante y a la vez distinto de los sinópticos (cap. 4). Tras las cuestiones introductorias las cuatro lecciones siguientes quieren ser un complemento a la lectura del texto y una profundización en su contenido. Según la tradicional división del relato en dos grandes

partes, el «libro de los signos» y el «libro de la gloria», en un primer momento se repasan brevemente los signos de la primera parte del evangelio, en cuanto que dan pie a confirmar la autoridad de las palabras de Jesús (de su condición mesiánica y su divinidad) y deben conducir a la fe en él (cap. 5). A continuación se hace una breve panorámica de los discursos y diálogos de Jesús que acompañan y complementan a los signos, y que son reveladores del ser y la misión de Cristo (cap. 6). Tal como sucede en los sinópticos, proporcionalmente, el peso cuantitativo del relato evangélico de Juan recae sobre la pasión de Jesús. En el caso del cuarto evangelio la pasión supone la glorificación y exaltación de Jesús, en su retorno al Padre. Es el gran signo anticipado por los otros que Cristo realiza. Estas ideas se exponen en la siguiente lección al hilo del relato que Juan hace de las últimas horas de Jesús (cap. 7). Una vez familiarizado con los contenidos, el lector está en condiciones de entender mejor la finalidad que tuvo san Juan al escribir su obra mediante la explicitación de la estructura interna del relato (cap. 8). Como complemento, las dos lecciones siguientes tienen un carácter más sistemático. La primera de ellas se centra en la persona de Jesús y en concreto en lo que el evangelio nos dice de su identidad (cap. 9). La segunda es más bien una breve síntesis de algunos de los aspectos teológicos más relevantes que trasmite el evangelista (cap. 10).

Finalizado el estudio del evangelio, se dedica una lección a las Cartas de Juan. Son escritos que presentan diferencias y semejanzas entre sí y con el cuarto evangelio, y que la tradición también atribuye a Juan apóstol (cap. 11). Constituyen un elemento importante para conocer la situación de la comunidad joánica y entender mejor el evangelio a la luz de lo que se dice en ellos.

Las dos lecciones últimas están dedicadas al Apocalipsis. La primera sitúa este libro en el conjunto de la literatura apocalíptica, a la vez que expone los rasgos formales que distinguen al Apocalipsis de la literatura apocalíptica de su tiempo (cap. 12). La última

lección se centra en el libro. Explica de manera sucinta el contenido del libro y ofrece las principales claves de lectura para una comprensión actual del último libro de la Biblia (cap. 13).

Agradezco a los profesores Vicente Balaguer, Pablo M.ª Edo (Facultad de Teología, Universidad de Navarra), Bernardo Estrada, Marco V. Fabbri, Eusebio González (Facultad de Teología, Pontificia Università della Santa Croce, Roma) y Eulalio Fiestas Lê-Ngoc (Valencia) la gentileza que han tenido para colaborar en este curso y preparar un texto para su publicación. Deseo dar las gracias de manera especial al Dr. Eulalio Fiestas por la ayuda prestada en la edición del volumen.

* * *

Señala el Concilio Vaticano II que en los libros del Nuevo Testamento «según la sabia disposición de Dios, se confirma todo lo que se refiere a Cristo Señor, se declara más y más su genuina doctrina, se manifiesta el poder salvador de la obra divina de Cristo, se cuentan los principios de la Iglesia y su admirable difusión, y se anuncia su gloriosa consumación» (*Dei Verbum*, n. 20). Con esta publicación se desea que el mayor conocimiento de los cinco libros aquí estudiados contribuya a profundizar en el misterio de Cristo, conforme a los diferentes aspectos que cada uno de ellos resalta. El libro responde de algún modo a los deseos de Benedicto XVI, quien en su Exhortación Apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia, escribe: «Que aquel que "vio y creyó" (Jn 20,8) nos ayude también a nosotros a reclinar nuestra cabeza sobre el pecho de Cristo (cf. Jn 13,25), del que brotaron sangre y agua (cf. Jn 19,34), símbolo de los sacramentos de la Iglesia. Siguiendo el ejemplo del apóstol Juan y de otros autores inspirados, dejémonos guiar por el Espíritu Santo para *amar cada vez más la Palabra de Dios*» (*Verbum Domini*, n. 5).

JUAN CHAPA

1
El corpus joánico en su contexto

Juan Chapa

El *Canon de Muratori,* una lista de libros canónicos de la Iglesia de Roma, posiblemente del siglo II, afirma: «El cuarto evangelio es de Juan, uno de los discípulos. Cuando sus co-discípulos y obispos le animaron [a escribir], dijo Juan: "Ayunad conmigo durante tres días a partir de hoy y, lo que nos fuera revelado, contémoslo el uno al otro". Esta misma noche le fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que Juan debería escribir todo en nombre propio, y que ellos deberían revisárselo [...] Qué tiene de asombroso entonces que Juan continúe mencionando estos rasgos [esenciales de la vida del Señor] también en sus cartas [...] Además Juan en el Apocalipsis, aunque escribe a las siete Iglesias, se dirige a todas».

Por su parte, *Eusebio de Cesarea* (siglo IV), recogiendo tradiciones anteriores, escribe: «¿Y qué diremos de aquel que reclinó su cabeza sobre el pecho de Jesús, Juan, que nos ha dejado un evangelio, aunque confesó que hubiera podido escribir tantos, que el mundo no podría contenerlos? Y él escribió también el Apocalipsis, pero le ordenaron guardar silencio y no escribir las palabras de los siete truenos. También nos ha dejado una carta de muy pocas líneas, y quizá una segunda y una tercera» (*Historia eclesiástica* 6,25,10).

Además, según la tradición, este discípulo vivió en Éfeso hasta los tiempos de Trajano (98-117). Así lo trasmite Eusebio de Ce-

sarea, apelando a los testimonios de Ireneo, Justino, Clemente de Alejandría, Apolonio y Polícrates: «Bastarán los testigos para garantizar que entonces Juan todavía vivía, pues ambos son fidedignos y reconocidos en la ortodoxia de la Iglesia. Se trata de Ireneo y de Clemente de Alejandría. El primero, en cierto momento del libro II de *Contra las herejías,* escribe lo siguiente: "Y todos los ancianos de Asia que mantienen contactos con Juan, el discípulo del Señor, dan testimonio de que lo transmite Juan, pues permaneció con ellos hasta los tiempos de Trajano". También el libro III de la misma obra dice lo siguiente: "Pero incluso la iglesia de Éfeso, puesto que la fundó Pablo y que Juan permaneció en ella hasta los tiempos de Trajano, es un testimonio verdadero de la tradición de los apóstoles". Por otro lado, Clemente indica el mismo tiempo (...) "Juan pasó de la isla de Patmos a Éfeso. De allí salía, cuando se lo pedían, a las regiones vecinas de los gentiles, ya fuera para establecer obispo, para dirigir iglesias enteras o para designar algún sacerdote de los que habían sido elegidos por el Espíritu"» (*Historia eclesiástica* 3,23,2ss).

Hasta aquí los datos tradicionales. Sin embargo, es evidente que los libros atribuidos a Juan no tienen los mismos rasgos formales. Los tres tipos de escritos, evangelio, cartas y Apocalipsis, pertenecen a géneros literarios distintos: narrativo, epistolar y profético. Además no fueron compuestos homogéneamente. Cada uno de ellos fue redactado en un tiempo concreto, respondiendo a unas circunstancias y necesidades particulares de los destinatarios. Con todo, el mundo cultural al que remiten deja en evidencia algunos referentes espaciales y conceptuales, en concreto, la Palestina del siglo I y el mundo judío y cristiano del Mediterráneo oriental de finales del siglo I, que se corresponden con lo que la tradición nos dice sobre el corpus joánico:

1. El *marco palestinense* es evidente en la historia que narra el evangelio y en la afirmación del evangelista de ser testigo de los he-

chos narrados, lo cual responde a la tradición que identifica al autor de estas obras con uno de los primeros discípulos de Jesús. A este marco se puede añadir también el trasfondo conceptual del Antiguo Testamento que aparece en el evangelio y en el Apocalipsis, y que vendría a subrayar las raíces judías de estas obras.

2. El *mundo helenista y la diáspora judía* están también ampliamente reflejados en estos libros (en el Apocalipsis en su marco geográfico que es precisamente el de Asia Menor; en el evangelio y las cartas en su lenguaje), lo cual se podría ajustar con la tradición de que Juan vivió en Éfeso y compuso su evangelio al final del siglo I de nuestra era.

Con independencia de los problemas de autenticidad de estas obras, el primer elemento mencionado, el marco palestinense del evangelio –y las raíces veterotestamentarias del corpus joánico– implica conocer el desarrollo de las comunidades cristianas en la Palestina del siglo I, ya que durante ese siglo ocurrieron una serie de acontecimientos que afectaron a los cristianos que habitaban la antigua tierra de Canaán. El segundo exige familiarizarse con el mundo judío helenista en el Mediterráneo oriental y la situación de los cristianos que trataban de vivir su fe en un mundo hostil, acechados por amenazas de todo género, en su mayor parte externas, pero también en ocasiones nacidas en el seno de la misma comunidad.

1. Situación del cristianismo a finales del siglo I

1.1. *El judaísmo del siglo I d.C.*

La muerte de Alejandro Magno (siglo IV a.C.) suele considerarse el inicio de una nueva era en todo el Mediterráneo oriental y el Oriente Medio. Esta era se conoce como periodo helenista. El término «helenismo» designa generalmente el impacto de los di-

versos aspectos de la cultura griega en el mundo no-griego después de las conquistas de Alejandro. La cultura griega se funde con las culturas orientales, de modo que muchos aspectos de la vida de los pueblos conquistados quedaron impregnados de elementos de la civilización, el arte, la técnica, la lengua o la filosofía griegas.

El pueblo judío también se vio afectado por la nueva situación política y cultural que trajo consigo el helenismo. Los judíos que se habían ido asentando en diversos lugares del Mediterráneo oriental como consecuencia de guerras y deportaciones se vieron más expuestos a la influencia griega que los que habitaban en Palestina. No obstante, también el helenismo penetró en el territorio de Israel. Allí sus habitantes tuvieron que defender su identidad ante la presión de los elementos griegos, aceptándolos o rechazándolos en mayor o menor grado. Aunque en el siglo I la mayor parte de la población vivía según las leyes y costumbres de Israel, no faltaban algunos núcleos de población que se asemejaban a otras ciudades helenistas de la época y ejercían cierta influencia entre los habitantes de Palestina.

Durante el periodo helenista los judíos que vivían en la diáspora necesitaron adaptarse al mundo en que vivían. Como consecuencia, aprendieron griego, la lengua que se habló en el Mediterráneo oriental hasta la conquista árabe, y tradujeron a esta lengua sus libros sagrados, que ya muchos no entendían en el hebreo original. Nace así la versión de los LXX, documento fundamental del judaísmo helenístico, que expresa el encuentro de la cultura hebrea y griega y sirve, indirectamente, como instrumento de proselitismo judío en el mundo pagano. Será también el texto sagrado que empleen los primeros cristianos.

Algunos judíos cultos de la diáspora entraron en diálogo con el mundo griego. Exponente de un judaísmo impregnado de humanismo griego es el filósofo Filón de Alejandría (20 a.C. - 45 d.C.). Filón fue un judío creyente, de ideas platónicas y ética estoica, que

se propuso la síntesis del helenismo y el judaísmo. Por eso fue ignorado por el judaísmo rabínico. A pesar de ello su influencia fue notable. El cuarto evangelio presenta elementos comunes con algunos conceptos que aparecen en la obra del filósofo judío. En especial, destaca el uso del término «Logos», que aparece en el prólogo del Evangelio de Juan y en la obra de Filón. Otros puntos de contacto son el valor de la Escritura, el uso del simbolismo para designar lo divino (luz, fuente de agua viva, pastor), la idea de conocimiento de Dios como vida eterna, etc. Pero el sentido y la utilización de estos elementos son distintos en cada autor. Por eso se piensa que ambos comparten un trasfondo cultural y religioso común, especialmente en relación a la tradición sapiencial bíblica.

Como se ha dicho, Palestina también se vio influida por la cultura griega aunque muchos de sus habitantes mostraron recelo hacia ella. De hecho se siguió hablando el arameo. No obstante, la manera de entender y vivir el judaísmo no era uniforme en la tierra de Israel. Desde la época macabea se habían creado diversas escuelas que dieron lugar a modos distintos de entender la religiosidad judía. Junto a las corrientes fariseas y saduceas, con las que estamos más familiarizados por los evangelios canónicos, existían también otros grupos o tendencias que no tenían la misma comprensión de la Ley. Entre estos estaban los esenios, de los que no se sabe demasiado. Muchos estudiosos piensan que, cuando el asmoneo Jonatán asumió en el siglo II a.C. el sumo sacerdocio, un grupo de esenios, liderados por el denominado Maestro de Justicia, se retiró al desierto a un lugar cercano al Mar Muerto llamado Qumrán, donde formaron una comunidad de estilo cenobita, que desaparece con ocasión de la guerra judía a finales de la década de los sesenta del siglo I d.C. A mediados del siglo XX se encontraron allí numerosos manuscritos. Su comparación con los escritos del Nuevo Testamento ha puesto en evidencia algunos paralelismos y ha llevado en concreto a debatir la posible relación entre los docu-

mentos de Qumrán y el cuarto evangelio. En efecto, el Evangelio de Juan comparte con las obras encontradas en el desierto algunos elementos, lo que ayuda a situar el cuarto evangelio en el mundo palestinense de la época. Pero con independencia de algunas semejanzas de lenguaje, sobre todo la concepción dualista de la realidad (luz-tinieblas, verdad-mentira, espíritu-carne, etc.), en la que los dos mundos contrapuestos están en conflicto, aunque la victoria es de Dios, el fuerte carácter apocalíptico de los manuscritos de Qumrán no es comparable en su mensaje con el del Evangelio de Juan. Por otra parte, la fe en Jesucristo que fundamenta el evangelio distingue radicalmente la obra de Juan de esos escritos.

1.2. *La primera expansión del cristianismo*

Durante la segunda mitad del siglo I se produce la expansión misionera de la Iglesia. Aunque en el Nuevo Testamento quedan recogidas noticias que hacen referencia fundamentalmente a las comunidades de Jerusalén, Antioquía, Roma y a las fundadas o relacionadas con Pablo, surgieron –seguramente también muy pronto– comunidades cristianas vinculados a la diáspora judía en otros lugares del Imperio (Egipto, Libia, Hispania, Mesopotamia, etc.). Allí donde había judíos, acudían los cristianos anunciando a Jesús como el Mesías Salvador en quien se habían cumplido las Escrituras. En la mayor parte de los casos, predicaban el Evangelio en la lengua franca de la época, utilizando la traducción griega de los libros sagrados del pueblo de Israel. A la vez que a los judíos, extendían su predicación a todos aquellos, prosélitos de los judíos o gentiles, que quisieran escucharles.

A los ojos de las autoridades del Imperio los cristianos no eran un grupo diferente del judaísmo durante los primeros años de expansión misionera. Vivían al amparo de los privilegios que gozaban los judíos como miembros de una *religio licita*. Con todo,

para muchos del mundo pagano, la religión de los descendientes de Abrahán era merecedora de rechazo e incluso desprecio. No veían con buenos ojos que los judíos considerasen a su Dios como el único verdadero ni que tuvieran una actitud tan negativa hacia los que no compartían sus creencias. A ello se unían las envidias por el estatus peculiar de que gozaban. Sin embargo, debido a razones históricas, las autoridades romanas no solo admitían la existencia de Israel como una nación y permitían a los miembros de ese pueblo practicar su religión, sino que les había concedido varios privilegios: se les respetaba el sábado como día de descanso, quedaban exentos del culto al emperador y a los dioses oficiales; y les estaba permitido, y exigido, pagar el didracma, un impuesto para el templo de Jerusalén.

Tan solo a raíz de la persecución de Nerón en el año 64 las autoridades imperiales empiezan a considerar a los cristianos como miembros de un grupo desestabilizador, diferenciado de alguna manera de los judíos. Aun así es posible que esta percepción de la religión cristiana fuera solo fuera temporal o propia de Roma y de sus alrededores. A pesar de todo, a medida que las comunidades cristianas se ven acrecentadas por personas no judías, empiezan a carecer del estatus judaico y no se les permiten las excepciones, los «privilegios» de que gozaba el pueblo hebreo. Hacia finales del siglo I, la posición de los cristianos como un grupo diferenciado también a los ojos de las autoridades es ya una realidad.

La presencia cristiana llegó muy pronto a varios lugares del Imperio. Uno de ellos fue la península de Anatolia (Asia Menor), y en concreto Éfeso, la capital de la provincia romana denominada Asia. Es posible que los judíos procedentes de esa región que estaban presentes el día de Pentecostés en Jerusalén llevaran a su lugar de origen la nueva fe (Hch 2,9). Lo cierto es que hacia los años 50, cuando san Pablo llegó a Éfeso encontró allí algunos seguidores de Cristo (Hch 19,1). De todas formas, hasta que Pablo no pasara en

Éfeso tres años predicando el Evangelio, no parece que existieran comunidades cristianas propiamente constituidas. En cualquier caso, durante la segunda mitad del siglo I la Iglesia crece en toda esa región y surgen comunidades vinculadas a la actividad misionera de san Pablo y quizá de otros apóstoles. La Primera Carta de san Pedro muestra la difusión del cristianismo en regiones del norte del Asia Menor (Ponto, Bitinia), que no consta que hubieran sido evangelizadas por el apóstol de las gentes. Fuentes cristianas y no cristianas (como la carta de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, al emperador Trajano hacia el año 111, en la que explica su actuación con los cristianos) confirman que para finales del siglo I y principios del segundo el cristianismo se había extendido por toda aquella zona.

En todo este tiempo, especialmente desde el último cuarto del siglo I, la Iglesia se ve obligada a dar respuesta a los problemas que se derivaban de las circunstancias políticas y sociales en que vivían los cristianos. Por una parte, van desapareciendo aquellos apóstoles, testigos de Jesús, que estaban al frente de la Iglesia. Como consecuencia, era preciso encontrar los medios para que no se desvirtuara o malinterpretara el mensaje de Jesús y sobre Jesús, el Evangelio. El mismo transcurrir del tiempo va forzando una reflexión cada vez mayor en algunos puntos doctrinales de especial importancia. Así, por ejemplo, ante las interpretaciones de algunos que pensaban que la parusía sería inminente, se hacía necesario precisar la doctrina de Jesús al respecto: la necesidad de la vigilancia, pues no se sabe cuándo ocurrirá. Y frente a los que negaban que Cristo fuera a venir por segunda vez, se debía establecer la certeza y el fundamento de esta verdad, y, como subraya el Evangelio de Juan, hacía falta experimentar la salvación en Cristo en el momento presente.

Por otra parte, dentro de las mismas comunidades cristianas se da una diversidad de tendencias que ponían en peligro su unidad. Por ejemplo, la mayor o menor vinculación a la Ley de Moisés, las influencias de la sabiduría judeohelenista o, como se deduce de

las cartas de Juan, algunos errores cristológicos hacían necesario reafirmar esta unidad que antes estaba apoyada sobre los apóstoles testigos y salir al paso de las doctrinas que no fueran concordes con la tradición originaria.

En este tiempo, que algunos han llamado «época subapostólica», caracterizada por ser un momento de transición o discernimiento, los apóstoles y sus colaboradores fueron guiando la Iglesia mediante la predicación de la Palabra y mediante escritos que servían para fortalecer la fe de los creyentes, y clarificar los puntos de carácter doctrinal que se planteaban en las distintas comunidades. Aquí es donde se enmarcan los escritos de Juan.

1.3. *La revuelta judía y sus consecuencias*

En el terreno político los sucesos que se vivieron en Palestina en la segunda mitad del siglo I tuvieron consecuencias decisivas para judíos y cristianos. Después de la muerte del rey Herodes Agripa I en el año 44, Palestina pasó de nuevo a ser provincia romana. Las revueltas se sucedieron constantemente y en el 66 desembocaron en una guerra abierta. Nerón envió a Vespasiano y sus legiones. Durante el avance, en el año 68, murió Nerón y tras él, los emperadores Galba, Otón y Vitelio. Finalmente Vespasiano accedió al trono y encargó a su hijo Tito que continuara la campaña judía. En el año 70, después de varios meses de asedio, Jerusalén fue conquistada y el templo destruido.

La destrucción de Jerusalén tuvo una enorme repercusión en el judaísmo. Muchas cosas habían de cambiar. Los saduceos –que estaban unidos al sumo sacerdocio y eran colaboradores de los romanos– desaparecieron. Los esenios, al ser destruido Qumrán en el año 68, se unieron a otros grupos: algunos fueron a Masada que sería destruida el 73; de otros no se sabe. Los celotas siguieron activos en el desierto instando a la rebelión en años posteriores.

Los fariseos, en cambio, se reorganizaron en una ciudad de la costa, Yabné o Yamnia, bajo la dirección de Johanan ben Zakkay y centraron su atención en el estudio y la aplicación de la Ley, para salvar la herencia del judaísmo. A Yamnia se trasladó el «Gran Sanedrín» y la ciudad se convirtió en el centro religioso y nacional de los judíos. Allí se formó una escuela que llegó a ser con el paso del tiempo autoritativa y central para el judaísmo. No hay datos que confirmen que en esta ciudad se celebrara la así llamada «Asamblea de Yamnia», en la que se estableciera el canon judío y se determinara la exclusión de los cristianos de las sinagogas. Sí parece, en cambio, que durante este tiempo en Yamnia se discutió la canonicidad de algunos libros de las Escrituras –que más tarde se acabarían por excluir del canon judío por no estar escritos en hebreo– y se fueron estableciendo los puntos doctrinales que sirvieran para defender la identidad del pueblo en las nuevas circunstancias. En cualquier caso en Yamnia se consolidó la línea farisea reconstituida, que se impuso sobre las demás y dio lugar a finales del siglo I al judaísmo rabínico.

Además de los conflictos con los judíos, las persecuciones que se habían desatado ya contra los cristianos en algunos lugares del Imperio, como por ejemplo en Roma, y la destrucción de Jerusalén en el año 70 tuvieron consecuencias importantes, no solo para la comunidad judía y los cristianos de Jerusalén, sino también para las comunidades cristianas en todo el Imperio. Los cristianos de Palestina, según Eusebio de Cesarea, se refugiaron en Pella (Transjordania) antes del sitio de la ciudad, y, después del 70, según Epifanio, volvieron a Jerusalén, donde un rabino judío, Rabbí Eleazar, abrió de nuevo la sinagoga de los Alejandrinos. Pero, las relaciones con las autoridades romanas (para quienes los cristianos eran una secta judía) y con los judíos se fueron haciendo más tensas y, por tanto, necesitadas de nuevas respuestas y actitudes.

Durante el reinado de Trajano (98-117) se produjeron otras revueltas, sobre todo fuera de Palestina. Durante el reinado de

Adriano (117-138), en el año 132, estalló la segunda gran rebelión en territorio palestino, capitaneada por Simón bar Kochba, que fue aplastada tras sangrientas luchas en el 135. La región quedó completamente devastada. En lugar de Jerusalén se fundó Aelia Capitolina, habitada por paganos y excluida para los judíos bajo pena de muerte.

2. Circunstancias históricas en el trasfondo de los libros atribuidos a Juan

El panorama descrito en los párrafos anteriores sirve de trasfondo para comprender mejor los escritos que la tradición relaciona con Juan. Cada obra responde a una situación particular, pero todas participan en mayor o menor medida de circunstancias que se dejan entrever en algunos de sus contenidos.

2.1. *Conflictos con el judaísmo*

Las tensiones con el judaísmo a raíz de la destrucción de Jerusalén quedan reflejadas en los escritos neotestamentarios (por ejemplo en el evangelio de Mateo) y de manera especial en el evangelio de san Juan.

A finales del siglo I, cuando se piensa que se formó el corpus joánico, se había consumado la ruptura de los cristianos con la sinagoga. La ruptura había sido en buena medida una de las consecuencias de la derrota de los judíos por parte de los romanos y la destrucción del templo. Como se ha dicho, la línea farisea que se impone en Yamnia después de la hecatombe del 70 consolida una visión del judaísmo más centrada en la defensa de la propia identidad. En las comunidades judías diseminadas por las ciudades del Imperio se siguió esta nueva corriente de judaísmo y sus líderes ex-

pulsaron de ellas a quienes se desviaban de sus tradiciones particulares –entre estos a muchos cristianos procedentes del judaísmo– y rechazaron la literatura que no cuadrase con su pensamiento.

Esta tensión entre judaísmo y cristianismo queda patente en el cuarto evangelio. Manifestación de ella es la expresión «los judíos» (aparece 71 veces en el evangelio), que refleja la ruptura entre la sinagoga y los seguidores de Cristo. Se trata de una expresión que corresponde al lenguaje de una sociedad pagana en la que los judíos eran un grupo reconocible. Los no judíos la utilizaban para referirse a este grupo religioso, al que fundamentalmente pertenecían los fariseos, quienes después del 70 se habían constituido en líderes del judaísmo.

Pero en el Evangelio de Juan la expresión «los judíos» posee con frecuencia una carga teológica. No siempre tiene un sentido negativo ni siempre se utiliza de manera unívoca, pero mayoritariamente se refiere a los dirigentes judíos en cuanto que primero rechazaron a Jesús y luego se opusieron a los discípulos y simpatizantes de Jesús, expulsándolos del culto sinagogal. Este es el marco histórico que muchos autores presuponen detrás de la referencia de Jn 9,22: «Sus padres dijeron esto porque tenían miedo de los judíos, pues ya habían acordado que si alguien confesaba que él era el Cristo fuese expulsado de la sinagoga»[1].

Esta expresión, «excluido de la sinagoga», solo se encuentra en Juan. Parece reflejar no solo una amenaza de rechazo para los seguidores de Jesús en vida del Maestro, sino también la situación que sigue después de la reconstitución del fariseísmo, cuando a par-

1. La misma expresión aparece en Jn 12,42: «Sin embargo, creyeron en él incluso muchos de los judíos principales, pero no le confesaban a causa de los fariseos, para no ser expulsados de la sinagoga», y Jn 16,2: «Os expulsarán de las sinagogas; más aún: llega la hora en la que todo el que os dé muerte pensará que hace un servicio a Dios».

tir de Yamnia se añadió una bendición a la oración de las 18 bendiciones (*Shemoneh Esreh*), una colección de plegarias para rezar durante el día (mañana, tarde y noche) y que sigue en importancia a la Shemá. Pues bien, en la duodécima bendición –eufemismo por maldición– se dice: «No haya esperanza para los apóstatas [...] Perezcan los nazarenos y los *minim* ["sectarios" o "herejes"] en un instante [...] Bendito seas, Señor, que doblegas a los tiranos».

Es posible que el término «nazarenos» sea un añadido posterior, pero en cualquier caso no se excluye que en la palabra *minim* estuviera implícita una referencia a los cristianos. Con ese término los líderes judíos designaban a los apóstatas y herejes. Se les consideraba peligrosos y se evitaba con ellos todo contacto. Con la «bendición» se pretendía que los herejes no pudieran ejercer de lectores en la sinagoga. Positivamente se sabe que, por influencia de Rabban Gamaliel II, a los cristianos se les designó oficialmente *minim* a finales del siglo I.

De todas maneras, en el cuarto evangelio la expresión «los judíos», aunque la mayor parte de las veces designe a los que rechazaron a Jesús, no tiene un carácter peyorativo hacia el pueblo hebreo en su conjunto. El evangelista reconoce el papel que tiene el pueblo judío, pues Jesús afirma con claridad: «Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación procede de los judíos» (4,22). En Juan no hay oposición ni, estrictamente hablando, una sustitución del judaísmo por el cristianismo. Para el evangelista, la fe en Jesús supone llevar a plenitud las realidades y promesas del antiguo pueblo de Israel. El pueblo judío ha llegado a su perfecto cumplimiento en la aceptación de Jesús como el Mesías de Israel. En todo caso, la intención de Juan sería mostrar la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo, en cuanto que ha sido sustituido por la nueva fe en Cristo. La abundante utilización del Antiguo Testamento por parte del evangelista y el modo en que lo cita confirma esta actitud a la vez que mani-

fiesta el sustrato semita del evangelio. Juan no se entiende sin el Antiguo Testamento y sin el modo en que era interpretado por la exégesis de su tiempo. Así lo demuestran las técnicas hermenéuticas judías que utiliza y las citas, modos de decir, temas e imágenes del Antiguo Testamento que emplea tanto de los libros históricos y proféticos como de la literatura sapiencial.

Con todo, la tensión con el judaísmo explica la tradición recogida por san Jerónimo que decía que el Evangelio de Juan fue escrito contra los ebionitas, unos judeocristianos que seguían fieles a la Ley, para quienes Jesús era un gran profeta pero no el Hijo de Dios. Sin embargo, las noticias que tenemos sobre los ebionitas no permiten conocer su doctrina ni hasta qué punto influyeron en la intención del evangelista de salir al paso de sus posturas.

Por otra parte, la aparente oposición al judaísmo y el interés que muestra el evangelio por Samaría y por los samaritanos (4,7-28) ha llevado a algunos a sugerir que el cuarto evangelio es un libro escrito para favorecer la misión cristiana en Samaría. Aunque, comparado con los sinópticos, el interés y la actitud de Juan hacia lo samaritano son positivas, no es esta la razón última que motiva la redacción del evangelio. En todo caso las referencias al mundo samaritano muestran el carácter universal de la salvación obrada por Jesús.

Las cartas de Juan no reflejan las tensiones con el judaísmo, sino problemas dentro de la propia comunidad cristiana. Pero, en el Apocalipsis, aunque el conflicto con la sinagoga no es dominante, hay referencias a que en algunas iglesias del Asia Menor ciertos judíos trataban de sembrar el desconcierto entre los seguidores de Cristo (Ap 2,9; 3,9).

2.2. *Religiosidad gnostizante*

En el tiempo en que se escribe el corpus joánico era evidente el peligro del eclecticismo religioso que acechaba a los cristianos. La

influencia que en el imperio romano tenían las religiones orientales y las corrientes de pensamiento derivadas del apocalipticismo y de la religiosidad helénica suponían una amenaza y una tentación para los seguidores de Cristo. Corrientes de pensamiento oriental y tradiciones judías se habían unido a elementos del pensamiento griego dando lugar a una comprensión del hombre y del mundo de gran atractivo para los espíritus. En este marco, por ejemplo, parece que se empezó a forjar el gnosticismo. No hay acuerdo en establecer su origen o definición, pero bajo el nombre de gnosticismo se incluye una variedad de movimientos de carácter dualista que creen en un redentor celestial, que vino al mundo para salvar a la humanidad de la esclavitud del mundo material mediante el ofrecimiento a los hombres de un «conocimiento divino» (gnosis). Estos movimientos religiosos de salvación tuvieron una gran influencia en el siglo II y contra ellos escribieron muchos Padres de la Iglesia.

Las cartas de san Juan muestran cómo entre los cristianos a quienes iban dirigidas se habían infiltrado algunos errores que afectaban a la buena marcha de la comunidad. El tipo de error cristológico de los cismáticos es complejo y no hay acuerdo sobre su naturaleza exacta. Tiene elementos de carácter doceta y podría ser un antecesor de lo que luego aparece en algunos movimientos gnósticos. En cualquier caso, evidencia una conexión entre las cartas y ambientes gnostizantes.

Por otra parte, tampoco se excluye que el evangelio tuviera como finalidad confirmar la fe de unos cristianos que se veían tentados de entender la figura de Jesús como luego la entendieron algunas corrientes gnósticas. De hecho san Ireneo (*Adv. Haer.* 3,11,7) recoge una tradición según la cual Juan habría escrito su evangelio contra la herejía de Cerinto, que consideraba que Cristo, un ser celestial, se unió a Jesús el hijo de José en el bautismo y lo abandonó antes de su muerte. En la misma línea, algunos piensan que la finalidad del evangelista habría sido salir al paso del docetismo (del griego *dokein*,

parecer). Este error, que brota de una concepción negativa de la carne y de todo el mundo material que también caracterizó más tarde algunas corrientes del gnosticismo, interpretó la encarnación del Verbo como una mera apariencia. Según los docetas, Cristo solo parecía humano. Su cuerpo no sería un cuerpo real sino una apariencia de cuerpo. Así pues, ante estos errores y la polémica suscitada sobre la divinidad y humanidad de Jesús, el evangelista habría querido profundizar en el misterio de la encarnación y muerte de Cristo. Y ante la posible tentación de huir del mundo por considerarlo como algo malo, se habría propuesto exhortar a los discípulos a afianzar su fe en Jesús, y, unidos a él, salir al mundo para dar testimonio de la verdad. La hipótesis es razonable. En el evangelio aparece claramente la verdad de la encarnación negada por los docetas: «Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros» (1,14). Lo mismo se afirma en las cartas de Juan en las que se denuncian y censuran los errores de los cismáticos que perturbaban la comunidad: «Podréis conocer en esto el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ese es el del Anticristo. El cual habéis oído que iba a venir; pues bien, ya estará en el mundo» (1 Jn 4,2-3); «Muchos seductores han salido al mundo, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Ese es el Seductor y el Anticristo» (2 Jn 7).

El ambiente religioso de la época y el tipo de lenguaje que utiliza el evangelista llevaron en el siglo pasado a que Rudolf Bultmann y otros estudiosos con él consideraran el cuarto evangelio un escrito gnóstico. Algunos conceptos teológicos en la literatura mandea (el mandeísmo es un movimiento religioso al parecer de tipo gnóstico que todavía existe en el sur de Irak) encuentran eco en Juan. Como más adelante se verá, esta opinión no ha prevalecido, pero manifiesta el carácter helenista que se refleja en el lenguaje del cuarto evangelio y, por tanto, un punto de conexión del cristianismo con el mundo pagano en el que se desarrolló. Pero si Juan utiliza el

lenguaje que utilizan los escritos gnósticos es para derrotarlos con sus propias armas.

2.3. *¿Conflictos antibaptistas?*

Los Hechos de los Apóstoles narran que Aquila y Priscila se encontraron en Éfeso con un judío alejandrino llamado Apolo, que hablaba con fervor de Jesús, aunque solo conocía el bautismo de Juan (18,25). Los mismos Hechos también narran que Pabló encontró en Éfeso un grupo de discípulos que solo habían recibido el bautismo de Juan (19,1-7). La tradición que vincula al evangelista con Éfeso y el modo en que es presentado Juan Bautista en el cuarto evangelio han llevado a algunos autores a suponer que el evangelista escribió su obra en polémica contra quienes sobrevaloraban la misión del Precursor (cf. 1,6-8). En su favor estaría el hecho de que, según el cuarto evangelio, Jesús pasó parte de su actividad junto al Bautista (3,22-36) y de que los primeros discípulos de Jesús habían surgido del grupo de discípulos del Bautista (1,35-45). De todas formas, aunque el evangelista lo tuviera en cuenta, la defensa de la fe contra esta posible secta no es, sin duda, lo que motivó la redacción del evangelio. Su obra tiene una intencionalidad que va mucho más allá. En todo caso, la presentación que hace de Juan Bautista viene a confirmar la importancia que tuvo el Precursor en la tradición y catequesis primitivas, tal como lo refieren los sinópticos y Hechos, y testimonia, como nos dicen otras fuentes, que había algunos que siguieran considerando al Bautista superior a Jesús.

2.4. *Ambiente hostil*

Además de estas tendencias de tipo intelectual, los destinatarios de los escritos joánicos tuvieron que vivir tiempos donde había otros peligros externos, como la superstición y la obligación de dar

culto al emperador y a otros dioses. Los Hechos de los Apóstoles informan que en Éfeso, a raíz de la predicación de Pablo, se quemaron cantidades de libros de magia (Hch 19,19), lo que muestra lo difundido de las prácticas supersticiosas y esotéricas. También se refieren al peso que tenía en la ciudad el culto a Artemisa, en cuyo honor se había construido un templo, considerado una de las grandes maravillas del mundo antiguo (Hch 19,28). No lejos de la zona de Éfeso y de las otras iglesias mencionadas en el libro del Apocalipsis se encontraba la región de Frigia, célebre por ser el centro de los cultos mistéricos a Cibeles y Atis.

En el evangelio y en las cartas no se percibe las dificultades con las autoridades romanas o problemas derivados de la superstición, pero en el Apocalipsis se pueden observar las tensiones causadas por los peligros de sincretismo y por la hostilidad del Imperio hacia la religión cristiana. Parece que algunos de los pecados denunciados en el Apocalipsis podrían reflejar los ritos asociados con cultos mistéricos (cf. 2,14; 2,20ss.). Por otra parte, a medida que fue cobrando fuerza el culto divino a los emperadores, los cristianos iban encontrando más dificultades para ser fieles a su fe. Cuando el emperador Domiciano (años 81-96) subió al trono, las circunstancias adversas parece que empeoraron. Sin duda, la presión debió ser fuerte para los cristianos de Asia Menor. Tiatira es la única de las siete iglesias a las que el autor del Apocalipsis escribe de la que no tenemos noticias de que se diera entonces culto al emperador.

3. La comunidad joánica

Es razonable que la variedad de géneros presentes en los escritos atribuidos por la tradición a Juan, con sus semejanzas y evidentes diferencias, plantee problemas sobre la autoría de estas obras. Que el evangelio y las cartas provengan de un mismo autor o autores cercanos puede no ofrecer excesivas dificultades, pero ciertamente

el Apocalipsis presenta muchas diferencias con esos otros escritos y suscita dudas sobre quién pudo ser su autor. Y sin embargo, la tradición ha atribuido las cinco obras a un mismo personaje.

La solución aparentemente más lógica, y por ello más tentadora, consiste en afirmar que la tradición ha identificado a varios autores que se llamaban Juan con una figura emblemática, la del apóstol Juan, el hijo del Zebedeo. De ese modo habrían conferido autoridad a diversos escritos heterogéneos (el evangelio, las cartas, el Apocalipsis). Esta explicación, aunque resuelve algunos problemas, choca con otros igualmente difíciles y choca con una tradición que se ha trasmitido con gran solidez. De manera que parece más adecuado aceptar el marco amplio de la tradición y ver cómo esta variedad de escritos puede insertarse en ese marco.

Para este propósito resulta interesante señalar que, a pesar de las notables diferencias, el evangelio, las cartas y el Apocalipsis se pueden referir a un ambiente vital común. Los destinatarios del evangelio y de las cartas sufren problemas que de alguna forma también se reflejan en las comunidades a las que el autor del Apocalipsis se dirige. Por otra parte, existen algunas coincidencias temáticas y de vocabulario –especialmente, designar a Jesús como Logos o la referencia «al que traspasaron», que solo aparecen en el evangelio y en el Apocalipsis–, que acercan estas dos obras. Además, el Apocalipsis y el cuarto evangelio comparten un cierto carácter litúrgico. En el evangelio se marcan fuertemente las festividades judías, reinterpretadas a la luz de la fe en Cristo (así ocurre con la liturgia del templo, las referencias sacramentales, etc.) y en el Apocalipsis las revelaciones tienen lugar en el día del Señor (domingo) y se desarrollan en ambiente cultual. Pero, sobre todo, desde el punto de vista del contenido ambos escritos coinciden en el mensaje de fondo: Jesús es el vencedor en el combate entre los «hijos de las tinieblas» y los «hijos de la luz», haciendo partícipes de su victoria a los que se adhieren a la luz y creen en él.

Muchos piensan que los testimonios de la tradición y estos rasgos comunes orientan hacia una comunidad particular que tenía su propia identidad. Esta comunidad sería precisamente la comunidad que surgió en torno a la figura del «discípulo amado», que está en el origen del cuarto evangelio y que la tradición identifica con Juan apóstol. Los escritos joánicos serían un reflejo de la vida de esta comunidad. Así se explicaría que los diversos escritos se atribuyeran a Juan, porque, en definitiva, él era la figura y la autoridad apostólica que estaba detrás de esas obras, aunque él no los hubiera redactado personalmente.

Más específicamente, hay quienes, como por ejemplo R. A. Culpepper, proponen la hipótesis de una escuela joánica según el tipo de las escuelas de la antigüedad. Estas escuelas eran conocidas tanto en el ambiente helenista (Pitágoras, Platón, Aristóteles, Epicuro...) como en el ambiente judío (Hillel, Shammai, Filón...). La escuela se constituía en torno a su fundador, un personaje o un pensador eminente que aglutinaba a su alrededor un conjunto de discípulos que cuidaban de la tradición. Estos acogían y desarrollaban la doctrina del maestro y a veces seguían también su manera de vivir.

Aplicando este modelo a los escritos joánicos, bastantes autores, tanto católicos como protestantes, piensan que en el origen de esta escuela habría que colocar al apóstol Juan, hijo de Zebedeo. Suponen también que las experiencias de esta comunidad han influido notablemente en la forma de presentar a Jesús que tiene el evangelio. Se explicaría así el papel relevante de la figura del discípulo amado y se comprendería cómo la comunidad habría podido conservar la tradición a través de los años antes de la redacción final del cuarto evangelio. Su grupo habría representado el centro propulsor de la comunidad joánica, esparcida por las iglesias de las grandes ciudades del Asia Menor: las siete iglesias del Apocalipsis.

En esta misma línea no han faltado en las últimas décadas los esfuerzos por explicar cómo surgió esta comunidad y cuál

fue su historia y desarrollo. Hay que advertir, sin embargo, que esos intentos se apoyan a su vez en propuestas sobre la historia de la composición del evangelio y sobre su entorno (a la vez intelectual y concreto), de aquí que cada intento sea una hipótesis fundada sobre otras hipótesis. Con todo, de estas hipótesis se puede concluir algunos puntos comunes que parecen plausibles: 1) La comunidad hundía sus raíces en el judeocristianismo. 2) La comunidad sufrió la expulsión de la sinagoga (aunque no hay acuerdo sobre el momento en que ocurrió esa separación, hasta qué punto llegó y los efectos que tuvo). 3) La comunidad alcanzó una cristología más desarrollada a partir de una visión sencilla del Mesías, si bien tampoco se llega a un acuerdo sobre cómo ocurrió. Más debatidos son los puntos sobre las tensiones docetas dentro y fuera de la comunidad, y las relaciones de los cristianos expulsados de la sinagoga con otros que todavía se mantenían en ella y con otras iglesias.

Esta hipótesis histórico-literaria permite resolver el problema de la semejanza y de la diversidad entre los cinco escritos de la literatura de Juan: las semejanzas habrían de atribuirse al hecho de que proceden de la misma escuela y están compuestos en la misma comunidad; las diferencias innegables responderían a las diversas situaciones históricas y a los diversos redactores de estos escritos.

En cualquier caso, conviene evitar la radicalidad de las propuestas que tienden a presentar la comunidad como una secta en confrontación con otros grupos cristianos. El evangelista y su comunidad no estaban aislados y la concepción que tenían de Jesús no es la de un grupo sectario que reaccionaba negativamente a la sociedad en la que vivían. La cristología del evangelio tiene afinidades tanto con la de las iglesias de origen palestino como las de origen helenista. Así lo muestran las confesiones cristológicas y los himnos de cartas neotestamentarias no joánicas (por ej., 1 Tm 3,16; Flp 2,6–11; Col 1,15–20; Hb 1,1–3) y el prólogo del cuarto

evangelio, que tiene afinidades con el trasfondo religioso general del Nuevo Testamento.

Además, la relación del evangelio y el libro del Apocalipsis muestra que no se daba este aislamiento, pues la terminología y ciertos conceptos teológicos apuntan a una comunidad joánica vinculada con las comunidades cristianas del Asia romana a las que se dirige el Apocalipsis. No es menos relevante el hecho de que al final del primer siglo, con el eclipsarse de la iglesia de Jerusalén, el centro de la cristiandad fuera, junto con Roma, Asia Menor, que era la provincia más cristianizada del imperio. El autor del Apocalipsis escribe a las siete iglesias significando con ello su deseo de dirigirse a la iglesia universal. Teniendo en cuenta su conciencia de la unidad de la Iglesia, con un destino universal y una vocación, se hace difícil pensar que el evangelio y las cartas fueran el producto de una pequeña comunidad con complejo de inferioridad. Más bien sugiere la misma universalidad que tiene el Apocalipsis.

Sea lo que fuere el ambiente concreto en que se redactó el corpus joánico, su estudio debe ir unido a los datos de la tradición. Desde el punto de vista histórico, no se explica que estos escritos hayan tenido tanto peso y autoridad en la vida de la Iglesia si no hubiera sido porque tuvieron el respaldo de la tradición apostólica. Por remontarse al testimonio de los apóstoles, la Iglesia los trasmitió como verdadero testimonio sobre Jesús, distinto del que podían ofrecer otros libros de la época que no entraron a formar parte del canon. Desde el punto de vista de la fe, es natural que haya sido así, porque las obras de Juan reflejan la comunidad de fe en que nacen, donde gozaron de una especial asistencia divina a la hora de su composición, de manera que cuando su autor o autores pusieron por escrito su testimonio expresaron en sus obras unos aspectos esenciales de la fe de la Iglesia –el «nosotros» al que con frecuencia se refiere Benedicto XVI–, tal como el Espíritu Santo los iba guiando, hasta el punto de constituir revelación de Dios a los hombres.

I.
El cuarto evangelio

2.
El Evangelio de Juan como testimonio apostólico

Juan Chapa

1. Testimonio de la predicación apostólica

A la hora de establecer cuáles eran las auténticas «memorias de los apóstoles» que, como informa san Justino, eran leídas en las celebraciones litúrgicas, la Iglesia reconoce cuatro evangelios. Todos ellos tienen en común constituir un testimonio sobre la vida y las obras de Jesús. Y todos ellos tienen la finalidad de mostrar que Jesús es el Mesías en quien se han cumplido las Escrituras de Israel. Estos textos eran fruto de un estudio minucioso de lo que había ocurrido desde el principio (Lc 1,1-4) o testimonio del testimonio de los apóstoles que se presentaba como «evangelio» (Mc 1,1). Pero también podían ser testimonio directo de la vida de Jesús. Este es el caso del cuarto evangelio. Es un testimonio que garantiza la tradición recibida desde el principio por quienes habían sido testigos de su vida (20,30-31; 21,24).

Como los sinópticos, el conjunto del testimonio del Evangelio de Juan, que incluye palabras y milagros («señales») de Jesús, pertenece a la predicación inicial (kérigma) de los apóstoles. Así se deduce del mismo evangelio, al compararlo con textos que resumen la primera predicación apostólica. Una síntesis de esta se recoge por

ejemplo en Hch 10,37-43. Se trata de un discurso de Pedro, que contiene los elementos fundamentales del kérigma y que encuentra perfecto paralelismo en el Evangelio de Juan. A grandes rasgos, los elementos comunes fundamentales son los siguientes:

a) *Unción como Mesías por el bautismo de Juan:*

Hch 10, 37-38a: «Vosotros sabéis lo ocurrido por toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan: cómo a Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu Santo y poder».

Jn 1,31-34: «Yo no le conocía, pero he venido a bautizar en agua para que él sea manifestado a Israel. Y Juan dio testimonio diciendo: –He visto el Espíritu que bajaba del cielo como una paloma y permanecía sobre él. Yo no le conocía, pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: "Sobre el que veas que desciende el Espíritu y permanece sobre él, ése es quien bautiza en el Espíritu Santo". Y yo he visto y he dado testimonio de que este es el Hijo de Dios».

b) *Manifestación de condición mesiánica de Jesús por signos y palabras:*

Hch 10,38b: «y cómo pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él».

Jn 1,35-12,50: Primera parte del Evangelio de Juan, en la que se presenta a Jesús como el Mesías a través de sus signos.

c) *Pasión, muerte y resurrección de Jesús:*

Hch 10,39-40a: «Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén; de cómo le dieron muerte colgándolo de un madero. Pero Dios le resucitó al tercer día».

Jn 13,1-20,10: Segunda parte del Evangelio de Juan, pasión, muerte y resurrección de Jesús.

d) *Apariciones a testigos cualificados:*

Hch 10,40b-41: «y le concedió manifestarse, no a todo el pueblo, sino a testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos».

Jn 20,11-21,25: Jesús se aparece a sus discípulos.

e) *Don del Espíritu y misión a los doce:*

Hch 10,42-43: «y nos mandó predicar al pueblo y atestiguar que a él es a quien Dios ha constituido juez de vivos y muertos. Acerca de él testimonian todos los profetas que todo el que cree en él recibe por su nombre el perdón de los pecados».

Jn 20,19-23: Jesús se aparece a los discípulos reunidos en un lugar cerrado y espira sobre ellos su Espíritu y les confiere el poder de perdonar los pecados.

Más pasajes del Nuevo Testamento que manifiestan cuál era el contenido de la predicación apostólica se encuentran en otros discursos recogidos en los Hechos de los Apóstoles (2,14-39; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 13,16-41) y en las cartas de Pablo (Rm 1,1-4; 1 Co 15,3-8; 1 Ts 1,10; 2,8). En estos textos no siempre están presentes las referencias al ministerio terreno de Jesús, aunque sí aparecen como elementos esenciales su muerte y resurrección, su exaltación a la derecha de Dios y su retorno como juez, con la consiguiente llamada al arrepentimiento y a la fe. Esa predicación viene presentada y confirmada mediante textos de las Escrituras de Israel que se ven cumplidas en Jesús. Como se verá, el Evangelio de Juan recoge también todos estos elementos. Además de la pasión, muerte y resurrección a las que ya se ha aludido, presenta la muerte de Jesús como una exaltación, habla de su condición de juez, que volverá al final de los tiempos, y exige una respuesta por parte del hombre que es la fe en Jesús, de quien dan testimonio las Escrituras.

Por otra parte, el cuarto evangelio reúne las condiciones de un testimonio apostólico, tal como se define en Hch 1,8: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra». El autor del evangelio se presenta como testigo de los acontecimientos de la pasión (19,35) y resurrección (20,3-10), y está entre los discípulos que vieron al resucitado y recibieron de él su Espíritu (20,19-23). De hecho, lo que destaca del cuarto evangelio es que se trata de un testimonio del Espíritu. Como dice Jesús en el llamado «discurso del adiós» de la Última Cena, será el Espíritu quien les recordará lo que Jesús les dijo (14,26).

Además, es, como el de los sinópticos, un testimonio anónimo. En este sentido se diferencia de muchos de los evangelios no canónicos que refieren en el texto la identidad de su autor: Santiago, Tomás, Felipe, Matías, etc. para validar la autoridad de sus ideas. Juan, en cambio, no quiere trasmitir su experiencia personal –aunque de hecho la trasmite– sino la fe de la primera comunidad apostólica. Es, por ello, el evangelio «según» san Juan, porque es testimonio del único evangelio de Jesucristo en la versión de este apóstol. Ahora bien, tiene la peculiaridad de que su autor se presenta como el discípulo amado de Jesús. Él es el garante del testimonio que da.

2. El discípulo amado en el origen del testimonio

Como se verá, el evangelio tal como nos ha llegado a nosotros no se escribió de un tirón, sino que es seguramente fruto de un proceso laborioso. No obstante, el propio evangelio se remite a un discípulo como fuente del texto escrito que conservamos.

En 21,24 se dice: «Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero». El «discípulo» es el mencionado poco antes en 21,20, «aquel discípulo que Jesús amaba, el que en la cena se había recostado en

su pecho y le había preguntado: "Señor, ¿quién es el que te va a entregar?"» (cf. 13,23: «Estaba recostado en el pecho de Jesús uno de los discípulos, el que Jesús amaba»). De este discípulo también se nos dice que se extendió el rumor de «que no moriría» (21,23).

Ese discípulo es mencionado asimismo al pie de la cruz: «Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba...» (19,26). Con él parece que se debe identificar el evangelista, el que fue testigo de su muerte y proclamó: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero» (19,35). Este discípulo también va con Pedro a ver el sepulcro vacío (20,2-3). Era, por tanto, uno de los más cercanos, uno de los siete que son enumerados al comienzo de la escena de la pesca milagrosa («Simón Pedro y Tomás –el llamado Dídimo–, Natanael –que era de Caná de Galilea–, los hijos de Zebedeo y otros dos de sus discípulos», 21,1), ya que se halla entre ellos cuando se les aparece el Señor resucitado en las orillas del lago: «Aquel discípulo a quien amaba Jesús le dijo a Pedro...» (21,7ss)[1].

De lo visto se deduce que en el origen del evangelio está el testimonio de lo que ha visto un discípulo amado por Jesús. Si nos

1. Por su carácter anónimo, a menudo se le ha considerado como uno de los discípulos del Bautista que al comienzo del evangelio siguen a Jesús: «Al día siguiente estaban allí de nuevo Juan y dos de sus discípulos...» (1,35) y se quedan con Jesús aquel día (1,37-40). Algunos también lo identifican con el discípulo que introduce a Pedro en casa del sumo sacerdote durante la pasión de Jesús: «Simón Pedro y otro discípulo seguían a Jesús. Este otro discípulo era conocido del sumo sacerdote y entró con Jesús en el atrio del sumo sacerdote» (18,15). Aunque no se dice que quien introdujo a Pedro sea el discípulo amado (puede ser otro discípulo), algunos identifican al evangelista con ese discípulo y recurren a este texto para negar que Juan el Zebedeo, un pescador de Galilea, fuera el que escribió el evangelio, ya que no podría ser un pariente o conocido del sumo sacerdote. Sin embargo, el texto no excluye que pueda entenderse como conocido de alguien de la casa del sumo sacerdote, ni que familias sacerdotales de Jerusalén tuvieran negocios en Galilea, como se ha sugerido que pudiera haber sido el caso de Zebedeo.

atenemos a los datos que nos ofrece el evangelio, podemos también decir de él que era alguien: 1) familiarizado con la Palestina del siglo I; y 2) que conocía las costumbres y fiestas de Israel.

1. *Familiaridad con Palestina y con Jerusalén en particular.* El evangelista refiere detalles concretos de Palestina: el pozo de Jacob (4,5-6), la posición de Betania (11,18), el huerto a través del torrente Cedrón (18,1), el pórtico de Salomón en el templo (10,23), las piscinas de Betzata (5,2) y de Siloé (9,7), y el Lithostrotos (19,13). Estos sitios no son mencionados en otros evangelios y han sido confirmados por descubrimientos arqueológicos. Otras referencias geográficas joánicas (Betania más allá del río Jordán en 1,28; Ainón cerca de Salim en 3,23) aún no han sido identificadas, pero no significa que sean nombres puramente simbólicos. El autor de evangelio es, pues, alguien que estaba bien informado del lugar en el que se desarrolla la historia que narra.

2. *Conocimiento del mundo judío.* Del texto se desprende que quien lo escribió es un hebreo, conocedor de las costumbres judías e interesado por sus fiestas. Estas son mencionadas en 5,9b; 6,4; 7,2; y 10,22. Los diálogos entre Jesús y sus interlocutores que se desarrollan durante esas festividades muestran un conocimiento de ritos festivos y de la teología que existía en torno a ellas. Además son mencionadas explícitamente algunas costumbres judías (regulaciones de pureza en 2,6 y 18,28; el cordero pascual en 19,36) e implícitamente (quizás la referencia a la túnica sin costura en 19,23, como una referencia a la túnica del sumo sacerdote). Por otra parte, el evangelista conoce muy bien el Antiguo Testamento y basa sobre él la interpretación de la vida de Jesús.

3. Identificación del discípulo amado

La identificación de este discípulo que dio testimonio y que era a la vez el predilecto de Jesús es por un lado sencilla y por otro lado

muy compleja. Sencilla, si nos atenemos a los datos de la tradición desde san Ireneo, que dice que el discípulo amado era Juan apóstol, el hijo de Zebedeo. Compleja, si se analizan los escasos datos que tenemos sobre la autoría del evangelio desde que se compuso hasta los tiempos del obispo de Lyon. Las referencias de finales del siglo I y primera mitad del siglo II son escasas y no siempre fáciles de interpretar. De hecho, los resultados propuestos por distintos estudiosos a partir de las mismas fuentes son muy diversos. Todo ello indica que nos movemos en el terreno de las hipótesis. Por eso, presentaremos los datos de la tradición como fuente principal y mencionaremos brevemente las otras propuestas sobre la identidad de este misterioso discípulo, sin entrar en más detalles.

3.1. *Datos de la tradición*

El testimonio explícito más antiguo y más importante es el de san Ireneo, obispo de Lyon, nacido hacia el año 130 en Esmirna (Asia Menor). Identifica al discípulo amado con Juan, el hijo del Zebedeo. Dice textualmente: «Juan, el discípulo del Señor, el mismo que reposó en su pecho, ha publicado el evangelio durante su estancia en Éfeso» (*Adversus haereses* 3,1,1). Su testimonio tendría especial peso porque Ireneo conoció a san Policarpo y este habría conocido a Juan (según Tertuliano y san Jerónimo, san Policarpo había sido constituido obispo de Esmirna por el mismo san Juan).

Con anterioridad a estos testimonios, solo existen otras referencias indirectas, que son difíciles de interpretar. Por eso, los datos que se suelen aportar para confirmar la identificación de Ireneo se apoyan en los sinópticos.

1. *Papel destacado de algunos discípulos.* Los sinópticos trasmiten que Jesús constituyó a doce de sus discípulos como sus seguidores más cercanos (Mc 3,14 y par.). Juan afirma lo mismo (6,70). Los sinópticos narran que cenó con los doce (Mc 14,17-18: «Al

anochecer, llega con los doce. Y cuando estaban a la mesa cenando, Jesús dijo...»), cosa que también refiere Juan (13,1ss.). Los sinópticos afirman que había tres discípulos que ocupan un lugar especial dentro de los doce. Estos eran Pedro, Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo (también Andrés aparece en una ocasión con estos tres: Mc 13,3). Jesús los elige para que le acompañen en la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37 y par.), sean testigos de la transfiguración en el Tabor (Mt 17,1-2) y recen con él en Getsemaní (Mc 14,33). Según el cuarto evangelio, el discípulo al que Jesús amaba estuvo en la cena antes de su pasión. Si fue uno de estos «preferidos», el «discípulo amado» tendría que ser Juan, puesto que san Pedro no puede ser, ya que se le ve junto al discípulo amado en varias ocasiones (20,2ss.; 21,20), y Santiago el Mayor es muy poco probable, ya que no hay datos de la tradición. Además fue martirizado hacia el año 44 (Hch 12,2) y no parece que pueda ser el autor del evangelio, que se supone que fue escrito a fines del siglo I.

2. *El anonimato de los hijos de Zebedeo.* El evangelio nunca se refiere a Juan el hijo del Zebedeo. Únicamente se menciona a los hijos de Zebedeo en el capítulo 21, que es un apéndice escrito probablemente por un discípulo del evangelista: «Estaban juntos Simón Pedro y Tomás –el llamado Dídimo–, Natanael –que era de Caná de Galilea–, los hijos de Zebedeo y otros dos de sus discípulos» (21,1). Algunos apuntan a que el hecho de que el evangelista llame simplemente «Juan» a Juan Bautista confirmaría que Juan el de Zebedeo es el autor del evangelio. Al silenciarse el nombre de Juan apóstol, no habría peligro de confundir a los dos personajes. Los sinópticos, en cambio, presentan al Precursor como «Juan el Bautista», quizá para evitar la confusión con el apóstol Juan. En cualquier caso, la no mención de Santiago y Juan en el evangelio no deja de ser significativa.

3. *Las referencias conjuntas a Pedro y Juan.* En el cuarto evangelio el discípulo amado aparece siempre con Pedro, salvo en el

momento de la muerte de Jesús en la cruz. La identificación con Juan apóstol vendría apoyada por el hecho de que el evangelio de Lucas indica que Jesús envió a Pedro y a Juan a preparar la cena pascual en Jerusalén (Lc 22,8) y de que los Hechos de los Apóstoles refieren que Juan acompaña a Pedro en los comienzos la vida de la Iglesia en Jerusalén (Hch 3,1-11; 4,13-19; 8,14). Pablo también le cita entre las «columnas» de la Iglesia (Ga 2,9).

Hasta aquí los datos tradicionales.

3.2. *Otras propuestas*

Buena parte de la crítica moderna piensa que estos argumentos no son convincentes. Por una parte, porque considera que los sinópticos no siempre pueden utilizarse como fuentes históricas y, por otra, porque los argumentos citados y otros que se podrían aducir no son concluyentes y dejan abierta la puerta a muchas incógnitas (por ejemplo, ¿cómo es que el evangelista, si era Juan apóstol, no dice nada de la transfiguración o de la oración en el huerto de Getsemaní?). Además, ven puntos oscuros en la tradición eclesiástica más antigua.

A tenor de estas dificultades tanto internas como de la tradición se han propuesto otras identidades distintas de las de Juan, el hijo de Zebedeo:

1. El discípulo amado no sería un personaje histórico, sino solo un símbolo, creado como modelo del discípulo perfecto de Jesús. Para los que así opinan el hecho de que nunca se le dé un nombre y que aparezca junto a Pedro en escenas que conocemos por los sinópticos y en las que no se menciona a ese otro discípulo avalaría el carácter simbólico de este personaje (por ejemplo, Marcos no menciona a ese personaje junto a Pedro en los relatos de la pasión y resurrección). Sin embargo, esta objeción no es concluyente. En el Evangelio de Juan hay un personaje histórico, la madre de Jesús,

que tiene también un papel simbólico (ser la madre de los discípulos y por tanto de la Iglesia) y que aparece en pasajes que no tienen su paralelo en los sinópticos (2,3-12; 19,25-27). También Pedro tiene en el evangelio un fuerte carácter simbólico y, sin embargo, es un personaje histórico. Y lo mismo se podría decir de Lázaro o María Magdalena. Por otra parte, el evangelio se refiere a la muerte del discípulo amado, lo que excluye que sea un personaje ficticio o simbólico. Los personajes simbólicos no mueren.

2. El discípulo amado sería uno de los discípulos conocidos del Nuevo Testamento distinto de Juan apóstol. Se han propuesto los nombres de Lázaro, Juan Marcos, Tomás, María Magdalena... Aunque podría haber elementos que apoyasen la identificación con alguno de estos personajes, los argumentos son débiles y no hay testimonios en la tradición que lo respalden. Tales identificaciones, además, presentan más problemas que soluciones.

3. El discípulo amado habría sido un discípulo que no pertenecía al grupo de los doce durante el ministerio de Jesús, poco importante para ser recordado en la tradición sinóptica, y que más tarde llegó a ser una persona relevante en la comunidad joánica y que encarnó el ideal evangélico de amor a Jesús. Por esta postura, con más o menos variantes, se inclinan en la actualidad numerosos autores (Hengel, Culpepper, Brown, Schnackenburg, etc.). Para algunos sería el Presbítero Juan del que habla Papías. Habría nacido en círculos sacerdotales de Jerusalén y habría sido identificado como el discípulo amado por obra de sus propios discípulos y vinculado a la figura de Juan apóstol. La propuesta trata de responder a las dificultades que presenta la identificación del discípulo amado con Juan apóstol, pero su punto débil es que no acaba de dar una explicación satisfactoria a la tradición que recoge Ireneo y que es tan sólida después de él. Que el obispo de Lyon se equivocara necesita mayores pruebas que las que se aducen. Es verdad que hay puntos oscuros, pero tampoco dejan de tenerlos las hipótesis que proponen otras soluciones.

3.3. *Recapitulando*

Hay elementos en el cuarto evangelio que pueden dificultar la identificación de Juan el hijo de Zebedeo con el discípulo amado autor del evangelio. Las nuevas propuestas de identificación dan explicación de algunas de las dificultades. Sin embargo, presentan otras iguales o mayores. No hay en definitiva una solución clara. Por eso, para algunos autores, el silencio del evangelio sobre los hijos del Zebedeo sigue siendo el mejor argumento a favor de la identidad del discípulo amado tal como se nos ha trasmitido por tradición. Este silencio encontraría explicación en que uno de los dos hermanos, en concreto Juan, fue la figura apostólica que está en el origen del evangelio y que humildemente se esconde en el anonimato. En cualquier caso, esta identificación no excluye que existiera un discípulo del discípulo amado que fuera el evangelista, es decir, quien pusiera por escrito el testimonio del primero, ni que además hubiera otro redactor final (o más de uno) que completara la narración (por ejemplo con el cap. 21 y otros añadidos). Una cosa es el origen del testimonio y otra la puesta por escrito. Benedicto XVI, por ejemplo, sugiere que de la mención que Papías hace del presbítero Juan y de algunos otros indicios, «se desprende que en Éfeso hubo una especie de escuela joánica, que hacía remontar su origen al discípulo predilecto de Jesús, y en la cual había, además, un "presbítero Juan", que era la autoridad decisiva. (...) Podemos atribuir al "presbítero Juan" una función esencial en la redacción definitiva del texto evangélico, durante la cual él se consideró indudablemente siempre como administrador de la tradición recibida del hijo de Zebedeo» (J. Ratzinger / Benedicto XVI, Jesús de Nazaret, I, pp. 269-270).

En conclusión: no hay objeciones concluyentes para negar que el discípulo amado sea un personaje histórico, al que se remite el testimonio del evangelio. La tradición más antigua identifica a este discípulo con Juan apóstol y no hay entre los Padres otro personaje

al que se le atribuya el cuarto evangelio. Sin duda, en el mismo evangelio y en los sinópticos hay datos que parecen difíciles de conciliar con esta identificación, aunque no la contradicen. Por otra parte, las otras identidades del discípulo amado que se han propuesto presentan también problemas insolubles y no resultan más clarificadoras que la tradicional.

4. Lugar y tiempo de composición

Tratar de establecer los datos sobre lugar y fecha de composición tiene la finalidad de situar el evangelio en unas coordenadas espacio-temporales que ayuden a comprender mejor el texto. Algunas propuestas que se presentan al respecto responden a la cuestión de la autenticidad del evangelio.

4.1. *Lugar*

La tradición antigua de la Iglesia afirma que, después de su papel de líder en la iglesia de Jerusalén, Juan se trasladó a Éfeso, donde vivió hasta su ancianidad en tiempos de Trajano (años 98-117). Los conflictos con la sinagoga presentes en el evangelio, su posible intencionalidad antidoceta, la existencia de grupos baptistas en Éfeso y los puntos de contacto con el Apocalipsis favorecen este lugar como lugar de composición del evangelio, aunque no excluyen que alguna de sus partes o una edición intermedia del evangelio haya sido redactada en algún otro lugar.

Además de Éfeso se ha propuesto también Alejandría, Siria, Samaría o Judea. Las hipótesis presentan puntos más o menos razonables, pero también ofrecen dificultades para compatibilizar con los datos del evangelio y faltan testimonios de la tradición que apoyen tales propuestas.

4.2. *Fecha*

Las fechas que se han propuesto sobre la composición del evangelio van desde antes del año 70 hasta mitad del siglo II. Los que defienden una fecha temprana se fijan en algunos rasgos del evangelio que encajan mejor en el periodo anterior al año 70 y la destrucción de Jerusalén. Por ejemplo, el uso de términos como «rabí» y «mesías», la comprensión del templo que tiene Juan –que implicaría que el santuario de Jerusalén todavía estaba en pie–, la superioridad de Jesús en relación a Juan Bautista –que respondería a una etapa del cristianismo todavía incipiente–, las semejanzas de lenguaje con Qumrán –comunidad que desapareció en el año 70–, etc., cuadrarían mejor con ese periodo temprano.

Los que defienden que fue escrito en el siglo II se apoyan en la presencia de una teología que a su juicio es demasiado sofisticada y que sería fruto de una lenta evolución en el desarrollo de la Iglesia. Aducen también el carácter tardío de los primeros testimonios del evangelio, que estos estudiosos sitúan aproximadamente hacia el 160-170, ya que no aceptan que autores como Ignacio o Justino, entre los años 100 y 150, lo hubieran conocido.

Sin embargo, los papiros con fragmentos del cuarto evangelio hallados en Egipto muestran la gran autoridad de que gozó y delimitan la fecha antes de la cual debió de ser compuesto. El fragmento más antiguo es el P^{52} y ha sido datado en la mitad o primera mitad del siglo II. Para que un libro se difundiera hasta el Alto Egipto y se le reconociese su autoridad hacia el 150, se suele suponer que fue escrito cierto tiempo antes, probablemente a finales del siglo I d.C. o muy a principios del siglo II.

Además, otros rasgos como la posible alusión a la muerte de Pedro (21,18-19), a la caída de Jerusalén (11,48), o a la expulsión de los cristianos de la sinagoga (9,22; 12,42; 16,2), que no ocurre hasta después de la guerra judía y probablemente no se consolida

hasta la década de los ochenta, sugieren una fecha posterior al 70, quizá entre comienzos de la década de los 90 y el final de siglo.

En conclusión, no parece que hay objeciones serias para mantener que el cuarto evangelio fue escrito a finales del siglo I.

5. Transmisión del texto

El texto de Juan se ha trasmitido con gran fidelidad y es el que mejor atestiguado está desde el punto de vista textual. Además de los papiros P^{52} y P^{90}, que destacan por su antigüedad, son muy importantes el P^{66}, que preserva la mayor parte del evangelio, y P^{75}, que testimonia parte del evangelio de Lucas y de Juan. Estos dos últimos son de finales del siglo II o principios del III. Reflejan un texto muy cercano al original, siendo muy pocas las variantes dignas de mención. La excepción es el pasaje de la mujer adúltera (7,53-8,11). Falta en los papiros P^{66} y P^{75} y en algunos manuscritos, entre ellos dos muy importantes, el Sinaítico y Vaticano (siglo IV). Falta asimismo en los Padres griegos hasta el siglo XI y en algunas de las versiones antiguas. El estilo y el vocabulario es también algo diverso del resto del evangelio, y resulta como un añadido en la secuencia de 7,52-53 con 8,12.

Para explicar su inclusión se han propuesto diversas hipótesis. Hay quienes colocan el pasaje en Lucas después de Lc 21,38 («Y todo el pueblo acudía a él muy de mañana al templo para oírle») como una continuación de las preguntas que hicieron a Jesús antes de que fuera detenido (Lc 20,20-40). Algunos piensan que era parte de una tradición oral que se transmitía sobre todo entre los cristianos de occidente, que al menos ya existía a mitad del siglo II, y que fue incorporada al evangelio más tarde. Otros la consideran una composición realizada a partir de relatos independientes que aparecen atestiguadas en testimonios de autores eclesiásticos (el perdón de una mujer pecadora que, según Eusebio, menciona

Papías, y la intervención de Jesús en una ejecución que, según Dídimo el Ciego, refiere el apócrifo *Evangelio de los Hebreos*). Otros más consideran que el pasaje se eliminó en algunas partes de la cristiandad debido a un excesivo rigorismo en relación al perdón del pecado de adulterio y que se incluyó cuando se acabó esa tendencia rigorista. En cualquier caso, el texto ha sido recibido en la tradición de la Iglesia como parte del testimonio apostólico.

Otra variante manuscrita se encuentra en el capítulo 5. La edición Sixto-Clementina de la Vulgata recoge, como segunda parte del v. 3 y constituyendo todo el v. 4, el siguiente pasaje: «que aguardaban el movimiento del agua. Pues un ángel del Señor descendía de vez en cuando a la piscina y movía el agua. El primero que se metiera en la piscina después del movimiento del agua quedaba sano de cualquier enfermedad que tuviese». La Neovulgata, en cambio, lo omite, consignándolo solo en nota a pie de página. Tal omisión se funda en que no viene en importantes códices y papiros griegos, ni en muchas versiones antiguas.

Una variante que suscitó interés entre algunos Padres y escritores eclesiásticos (por ejemplo, Ireneo y Tertuliano) fue la lectura en singular de 1,13: «que no ha nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni del querer del hombre, sino de Dios», en lugar de «que no han nacido...». Es posible que esta lectura se introdujera para subrayar el carácter virginal del nacimiento de Jesús, quizá por influjo del singular *autou* («su») que precede inmediatamente en 1,12. En cualquier caso, los principales manuscritos apoyan la lectura plural.

6. Recepción del cuarto evangelio

Prueba de la autoridad que desde muy pronto tuvo el cuarto evangelio es la pronta aceptación como libro normativo. Como se ha dicho, testimonios manuscritos muestran que, a los pocos lus-

tros de ser escrito, alcanzó una gran difusión. En efecto, los ya mencionados papiros descubiertos en Egipto que se fechan a partir de la mitad del siglo II manifiestan la pronta propagación de este evangelio, Estos descubrimientos indican que hacia el año 200 era bien conocido en Egipto.

La autoridad del evangelio viene confirmada además por el uso que hacen de él algunos Padres y escritores eclesiásticos del siglo II, así como autores gnósticos. San Ignacio de Antioquía (muerto hacia el 110) y san Policarpo (muerto hacia el 150), aunque no citan literalmente el evangelio parece que lo conocieron. Por lo menos dos premisas fundamentales del cuarto evangelio –que Jesús es la Palabra o Logos del Padre y que las acciones del Espíritu Santo son inescrutables– son un lugar común para san Ignacio. También es probable que san Justino (ca. 150) se haga eco de él al decir que es necesario nacer de nuevo para entrar en el Reino de los Cielos (I *Apol.* 61,4; cf. Jn 3,5) o cuando escribe: «Ya he mostrado que él era el unigénito del Padre del universo, habiendo sido engendrado por él en una manera peculiar como su Logos y Poder, y habiéndose después hecho hombre a través de la Virgen, como hemos aprendido de los Recuerdos» (*Dial.* 105,1)[2]. También parece conocer el cuarto evangelio Arístides de Atenas (muerto hacia el 130). Lo cierto es que Taciano, discípulo de Justino, lo utilizó para el Diatessaron hacia el 170 situándolo con los tres sinópticos y que a finales del siglo II Teófilo de Antioquía apoya su teoría sobre el Logos con el cuarto evangelio citando expresamente a Juan. Igualmente, un códice en papiro de finales del siglo II o principios del III, el P^{75}, que contiene el comienzo del Evangelio de Juan inmediatamente después del final del evangelio de Lucas, confirma su trasmisión con los otros evangelios. Es decir, a pesar de presentar diferencias

2. Se pueden ver también I *Apol.* 46,2, cf. Jn 1,1.9; *Dial.* 63, cf. 1,13; *Dial.* 88, cf. 1,20.23; *Apol.* 1,32, cf. 1,4.

de estilo y forma con respecto de los sinópticos, Juan desde antiguo fue considerado un evangelio y transmitido con los otros tres.

Será san Ireneo de Lyon *(Adv. haer.* 3,11), que era buen conocedor de las iglesias de oriente y occidente, quien en el 180 establezca por vez primera que los evangelios canónicos son los cuatro que tenemos y solamente cuatro. Sale así al paso de quienes, refundiendo los evangelios existentes, se atenían a un solo escrito evangélico, como Taciano en Siria o Basílides en Alejandría, o a quienes aceptaban otros escritos de carácter evangélico que ya circulaban también por las iglesias y que hoy llamamos «evangelios apócrifos». Estos, o bien contenían doctrinas discordantes con la tradición recibida de forma viva, o no gozaban de originalidad apostólica. De hecho, Marción parece que rechazó el cuarto evangelio. Los valentinianos (gnósticos), en cambio, lo utilizan. Heracleón, un discípulo de Valentín, escribió un comentario detallado sobre el Evangelio de Juan, probablemente en la segunda mitad del siglo II. En él quería encontrar la animadversión de Cristo hacia la carne, la separación entre creación y espíritu, o los esfuerzos del alma con la Sabiduría en lograr su redención, sirviéndose de una exégesis alegórica exagerada. Orígenes conservó muchos fragmentos de ese comentario para criticarlo en el suyo, una magna obra de 32 libros que solo llega hasta el cap. 13 del evangelio y de la que solo conservamos menos de la mitad. Para el alejandrino, Cristo es divino, pero hombre a la vez en cuerpo, alma y espíritu. También es citado el cuarto evangelio por Ptolomeo, otro discípulo de Valentín, y por el Evangelio de Felipe, un escrito de tipo gnóstico.

Desde comienzos del siglo III el cuarto evangelio es ya universalmente aceptado como uno de los cuatro canónicos y como tal es comentado por los Padres. Las controversias trinitarias y cristológicas de los primeros concilios, en los que jugó un papel esencial la condición humana y divina de Cristo, se centraron en gran medida en la interpretación de textos joánicos relevantes. Tertuliano (ca.

150-220), que rebatió a Marción (*Adversus Marcionem*) y a Valentín (*Adversus Valentinianos*), se sirvió sobre todo del Evangelio de Juan en el *Adversus Praxean* para desbaratar la doctrina monarquianista de Práxeas, que había malinterpretado algunos pasajes de Juan identificando el Verbo con el Padre.

En el siglo IV y V será utilizado ampliamente en la controversia con Arrio, quien se servía del Evangelio de Juan para apoyar sus postulados. De este periodo son los grandes comentarios orientales, como los de san Cirilo de Alejandría y Teodoro de Mopsuestia y las homilías de san Juan Crisóstomo, quien se dirige muy a menudo contra los arrianos, recalcando la doble naturaleza de Cristo, y dilucidando en el cuarto evangelio qué expresiones se refieren a cada una de las dos naturalezas. Los dos últimos, exponentes de la escuela de Antioquía, que se caracteriza por la interpretación literal de la Escritura, destacan a partir del cuarto evangelio cómo Dios se hace presente en la humanidad de Cristo, subrayando sobre todo la impasibilidad del Logos.

Por otra parte, en occidente sobresalen los *Tratados sobre san Juan* de san Agustín (354-430), una obra de carácter preferentemente pastoral, que ha tenido una enorme influencia hasta hoy día. Se trata de una de las últimas obras escritas por el obispo de Hipona y está constituida de 124 pláticas predicadas a lo largo de dos años, mientras escribía también sus grandes obras sobre la *Trinidad* y la *Ciudad de Dios*, y donde se abordan las cuestiones trinitarias y cristológicas de la época. Sobresale la intención de Agustín de transmitir a los fieles un conocimiento más íntimo del Verbo, a la vez que se exponen también los errores doctrinales de antiguos heresiarcas: Sabelio, Fotino, Arrio, Mani, Apolinar.

En definitiva, la interpretación de los textos joánicos en estos primeros siglos estuvo supeditada a las discusiones trinitarias y cristológicas, y supuso un considerable esfuerzo por parte de la ortodoxia para afirmar el ser humano y divino de Jesús, sin menoscabo

de uno en favor del otro. De este tiempo es también el uso popular del evangelio como medio de buscar la protección de Dios. Desde al menos el siglo IV hasta nuestros días se ha mantenido en muchos lugares la costumbre de colgar el comienzo del prólogo del evangelio del cuello de los recién nacidos.

La Edad Media se va a servir del cuarto evangelio para realizar una profundización teológica de lo afirmado anteriormente por los Padres y Concilios. Se organizan y sistematizan estos contenidos sin variaciones significativas entre los distintos autores. Además de la exposición de san Beda (673-735), otros comentarios dedicados específicamente al Evangelio de Juan fueron los de Juan Scoto Eriúgena y Ruperto de Deutz. El de Juan Scoto (s. IX) alcanzó un gran éxito, pues fue utilizado profusamente en el comentario al Evangelio de Juan de la *Glossa ordinaria*. Se caracteriza por una profundización del evangelio más allá del sentido literal, desarrollando una amplia especulación teológica y filosófica. También en este tiempo el cuarto evangelio sirve de alimento de místicos y contemplativos, como lo demuestra el franciscano Joaquín de Fiore (1135-1202) y su interpretación de la promesa del Espíritu como la prefiguración de una consumación en la cual el dominio del Espíritu reemplazaría la Ley impuesta por el Padre y la Iglesia inaugurada por el Hijo. Por su parte, Ruperto de Deutz (1075-1129) llevó a cabo un comentario en 14 libros que se caracteriza por sus continuas referencias místicas. Más tarde aparecerán los comentarios de santo Tomás de Aquino (ca. 1225-1274): la *Lectura* sobre Juan y la *reportatio* de las lecciones impartidas en París también sobre el cuarto evangelio. El Aquinate logra en el primero un compendio de lo afirmado anteriormente por sus predecesores, especialmente por Agustín y Juan Crisóstomo. En el prólogo explica que Juan evangelista trata especialmente de la divinidad de Cristo, sin omitir los misterios de su humanidad, por la necesidad de completar los evangelios sinópticos y luchar contra las

nacientes herejías. También distingue la diversa focalización entre los sinópticos y Juan: aquellos anunciaron el nacimiento de Cristo en el tiempo, e insisten sobre su humanidad y su convivencia entre los hombres; Juan, en cambio, comienza afirmando la condición divina de Jesús, e insiste sobre su divinidad y su permanencia junto al Padre. Siguiendo la tradición de distinguir textos referidos a la humanidad / divinidad de Jesús, santo Tomás divide el evangelio en dos partes: la que afirma la divinidad de Cristo –el prólogo y el cap. 1–, y la que manifiesta la divinidad de Cristo a través de su humanidad –resto del evangelio–.

Los maestros teólogos de la Edad Media no hacían una exégesis bíblica en el sentido moderno, sino que buscaban más bien el refrendo del evangelio para sus desarrollos especulativos. Los primeros comentarios estrictamente bíblicos del cuarto evangelio surgirían más tarde. El primero en importancia fue sin duda la *Postilla* al Antiguo y Nuevo Testamento de Nicolás de Lyra (ca. 1270-1349). Heredera de esta labor fue la obra de Juan de Maldonado (1534-1583), que se caracteriza por el recurso asiduo a la doctrina de los Padres y a la interpretación de los autores medievales. Su valor está, por tanto, en la recopilación de lo dicho por sus predecesores. También merece destacarse el comentario del jesuita flamenco Cornelio à Lapide (1567-1637), en el que combina la erudición científica y abundantes citas de Padres y escritores eclesiásticos con el deseo de que el comentario sirva a la piedad.

La unanimidad respecto a la interpretación de la Biblia no se rompió, en general, con la Reforma, salvo por lo que se refiere a san Pablo. Pero la Ilustración, al ampliarse la investigación científica a todos los campos del saber, provocó una reconsideración global de los estudios bíblicos, sobre todo en el ámbito protestante. El Evangelio de Juan no quedó al margen de esta revolución, y fue, precisamente por la dificultad de su interpretación, uno de los libros más estudiados por la exégesis crítica de los siglos XIX-XX.

La línea iniciada por D.F. Strauss (1800-1874) en su *Leben Jesu* (1835) –donde afirmaba que Jesús era una mera figura mítica y el cuarto evangelio tenía menos interés para un historiador que los otros– fue seguida por la escuela de Tubinga bajo la égida de F.C. Baur (1792-1860). Los autores de esta escuela veían en la elevada teología del evangelio una aplicación de las doctrinas gnósticas o de las religiones mistéricas del helenismo, pero más desde presupuestos filosóficos liberales que desde una crítica del propio texto. Sin embargo, su labor crítica fue recogida por la generación posterior, que llevó a cabo una profunda investigación literaria de las fuentes del evangelio. Reitzenstein (1861-1931) y su escuela de Historia de las Religiones contribuyeron más aún a la investigación de estas fuentes, y encontraron en Juan influjos de la religión irania y mandea, y del mito del *ánthropos* gnóstico.

Toda esta labor confluirá y tendrá su mejor exponente en los trabajos de Rudolf Bultmann (1884-1976), quien consideró que el evangelio se había compuesto a partir de fuentes gnósticas anteriores al cristianismo e interpretó el evangelio conforme a principios existencialistas, según los cuales el creyente maduro será confrontado en ciertos momentos por la necesidad de tomar decisiones entre la voluntad de Dios y los consejos de la carne.

Mientras, la exégesis católica se mantuvo al margen de las discusiones hasta la llegada del modernismo. A.-F. Loisy (1857-1940) publicó en 1903 su comentario al Evangelio de Juan, en el que se hacía eco, si bien de forma matizada, de las posturas del protestantismo liberal. En contra de Loisy escribió M.-J. Lagrange (1855-1938) su célebre comentario, varias veces reeditado. Desde entonces y a medida que las intervenciones magisteriales iban clarificando el papel de los métodos histórico-críticos, son muchos los comentarios que han aparecido por parte de autores católicos. Los más célebres son los de R Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan, I-III* (Barcelona 1980, originales 1965-75) y el de R.E.

Brown, *El Evangelio según Juan*, 2 vols. (Madrid 1980; originales de 1966 y 1971). Otros más recientes que destacan son los de F. J. Moloney, *El Evangelio de Juan* (Estella 2005; original de 1998) y R. Fabris, *Giovanni* (Roma 1992). En ámbito no católico, por el influjo que tuvieron, se debe mencionar el comentario de R. Bultmann (*The Gospel of John*, 1941) y las obras de Ch. Dodd (*Interpretación del cuarto evangelio*, 1953; *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 1963).

3.
El testimonio de Juan sobre Jesús

Juan Chapa

1. La cuestión joánica

El Evangelio de Juan se ha trasmitido con los otros tres evangelios canónicos. Sin embargo, cuando se lee el cuarto evangelio después de haber leído los anteriores, se tiene la impresión de entrar en una atmósfera distinta. Los sinópticos comienzan su relato narrando la infancia de Jesús (Mateo y Lucas) o los comienzos de su vida pública (Marcos) y desvelan de manera progresiva la identidad de Jesús como Mesías, Hijo de Dios. En cambio, el Evangelio de Juan, desde el mismo prólogo, afirma que Jesús es el Logos, la Palabra eterna del Padre, Hijo Unigénito de Dios, Dios mismo, que se ha hecho hombre para revelar a Dios a los hombres. Lo que para los sinópticos es el final de un desarrollo, en Juan aparece como punto de partida. Con razón el símbolo que representa a san Juan es el águila. Muestra cómo el evangelista se ha remontado desde el comienzo hasta lo más alto, para hablarnos de Jesús «desde el punto de vista» de Dios.

Nos encontramos, pues, con tres evangelios muy parecidos y otro que se distingue en buena medida de ellos. La pregunta surge espontánea: ¿podemos decir que el Evangelio de Juan es también un evangelio? ¿Cuenta la misma historia? ¿Obedece a la misma

finalidad? Sabemos que los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas han sufrido un proceso de selección, reflexión teológica, narración, simplificación, etc., desde la predicación oral sobre lo que había ocurrido a finales de la década de los años 20 hasta alcanzar su forma final en la segunda mitad del siglo I. Tienen su origen en la memoria escrita de lo que Jesús hizo y dijo. ¿Pero se puede decir lo mismo del Evangelio de Juan?

Desde el siglo II hasta el siglo XVIII no había dudas: Juan, uno de los doce apóstoles, había escrito sus propios recuerdos, que quedaron recogidos en el evangelio que lleva su nombre. Es más, hasta ese momento la opinión más extendida consideraba el cuarto evangelio más fiable que el de Marcos o Lucas, puesto que estos no habían sido testigos oculares de los acontecimientos que relataban. En cambio, el apóstol Juan, el hijo de Zebedeo, sí lo había sido. La idea universalmente aceptada entonces era que Juan conoció los sinópticos y quiso completarlos con material propio tras largos años de meditación.

Sin embargo, los rasgos peculiares del Evangelio de Juan suscitaron ya en el siglo XIX algunas dudas sobre su autoría e historicidad. Para llamar la atención sobre las diferencias de Juan con los otros evangelios, K.G. Bretschneider escribió en 1820 su obra *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apostoli indole et origine* (Leipzig) influido por las ideas de E. Evanson, un deísta inglés de finales del siglo XVIII. En su escrito Bretschneider afirmó que Juan no pudo ser el autor del evangelio, pues el hijo de Zebedeo no pudo tener la cultura que refleja el autor de ese escrito, ni su autor fue testigo ocular de lo que narra. El evangelio que se le atribuye a Juan no era más que un texto apologético contra los seguidores del bautista, docetas y gnósticos. La obra de Bretschneider supuso el arranque de lo que se conoce como «cuestión joánica». El fondo de esta «cuestión» giraba, y sigue todavía hoy girando, en torno a la autenticidad del Evangelio de Juan y a su valor histórico.

El punto que generaba más problemas era la cristología del cuarto evangelio. Al tratarse de una cristología más desarrollada que la de los sinópticos, algunos autores atribuían al evangelio una fecha tardía y un contexto distinto al que se le asociaba tradicionalmente. Como consecuencia, se discutía si el autor del cuarto evangelio realmente había podido ser un testigo ocular de los acontecimientos narrados en él y si llegó a conocer los evangelios sinópticos. Parte de la crítica concluyó que el Evangelio de Juan no pudo ser obra de un testigo ocular y negó el valor histórico del evangelio en todo aquello que no fuera el relato de la pasión y algunos detalles aislados. Para este sector crítico, el evangelio no era más que una reconstrucción teológica posterior propia de la segunda o tercera generación cristiana.

La «cuestión joánica» sigue viva en numerosos sectores de la crítica exegética actual. Los que niegan el carácter histórico del Evangelio de Juan aventuran otras soluciones sobre la naturaleza de este texto. Para unos es una especie de poema sobre la figura de Jesús, compuesto a base de milagros meramente simbólicos –sin fundamento en la realidad histórica– y de discursos imaginados por el autor y puestos en labios de Jesús. Otros lo interpretan como una lectura sinagogal del Antiguo Testamento conforme a la enseñanza del Maestro de Nazaret. Hay quienes lo entienden como una narración inspirada en los sinópticos, de los que el autor del cuarto evangelio habría tomado material para escribir puras ficciones narrativas. Así, por ejemplo, la resurrección de Lázaro, el hermano de Marta y María, habría sido elaborada a partir de la historia de Marta y María que narra Lucas (Lc 10,38-42) y de la parábola del rico Epulón que quería que el pobre Lázaro volviera de la muerte para avisar a sus hermanos (Lc 16,19-31); el episodio de las bodas de Caná sería una narración creada a partir de las palabras de Jesús sobre el vino nuevo en odres nuevos de Mc 2,22 y par.; etc. Existen numerosas variantes de estas propuestas, en las que se combinan

parte de estas concepciones aquí expuestas con otras más o menos parecidas.

Las posturas extremas no han sido aceptadas por la mayor parte de la crítica, pero existe todavía una cierta tendencia a exaltar el valor teológico del cuarto evangelio y negar su valor para nuestro conocimiento de Jesús porque se piensa que al evangelista no le importaba la historia sino el mensaje que quería trasmitir. Los que así piensan encuentran su apoyo en la metodología histórico-crítica.

Ciertamente, al tratarse de una obra literaria de finales del siglo I, el Evangelio de Juan se puede y se debe estudiar desde un punto de vista histórico, filológico y literario, conforme a la propia metodología de estas ciencias. Un empleo adecuado de estos métodos ayuda a conocer mejor el mensaje revelado que trasmite el evangelio. Únicamente hay que valorar cuándo una determinada metodología, afectada por unos presupuestos, llega a conclusiones que pueden cuestionar el carácter histórico de la historia narrada, con el consiguiente riesgo de socavar la naturaleza y mensaje del Evangelio de Jesús. En el presente tema, se abordará esta cuestión, mostrando las relaciones entre los sinópticos y Juan, el posible proceso de composición del cuarto evangelio y el valor de testimonio que se le puede dar a este, con el fin de mostrar que el de Juan no se distingue esencialmente en su composición de los otros evangelios canónicos y constituye un testimonio particular de la palabras y obras de Jesús de Nazaret.

2. Relación con los sinópticos: material común y material propio

2.1. *Semejanzas entre el Evangelio de Juan y los sinópticos*

Ya se ha dicho que una simple lectura del cuarto evangelio pone en evidencia las diferencias de Juan con los sinópticos. Cualquier

lector se dará cuenta de que son numerosas. Sin embargo, a veces se exagera y se afirma que estamos ante un evangelio «completamente distinto». Por eso, y antes de señalar cuáles son las particularidades de Juan, conviene dejar claro que las diferencias son perceptibles precisamente por las semejanzas que presenta con los sinópticos. Juan comparte con estos la misma historia, la historia de Jesús de Nazaret, que se remonta a una predicación apostólica común. Si no fuera así no podríamos hablar de diferencias. Hablaríamos de realidades heterogéneas difícilmente comparables.

Como los otros tres evangelios, el relato de Juan narra la enseñanza y las obras de Cristo: Jesús, ungido por el Espíritu en el bautismo, es el Mesías prometido que se manifiesta mediante sus obras y palabras, y revela su gloria en la pasión, muerte y resurrección (ver lo visto más arriba, en el cap. 2, apartado 1: "Testimonio de la predicación apostólica"). Específicamente, el comienzo y final de la historia narrada por Juan ofrece el mismo esquema que los otros evangelios. Comienza con la presentación de Juan Bautista (conoce su arresto, 3,24, aunque no da otros detalles) y finaliza con la tumba vacía. Además, Jesús predica en Galilea y Jerusalén, atraviesa Samaría, y se hace seguir de doce discípulos a los que les hace continuadores de su misión. Enseña que Dios se hace presente en su persona y que la salvación es dada a quienes creen en él. Encuentra oposición entre las autoridades del pueblo, que acaban entregándole a los romanos, después de haber celebrado la Pascua con sus discípulos con quienes cena la noche antes de morir. Es condenado a muerte por Pilatos, resucita al día siguiente del sábado y se aparece a sus discípulos[1].

1. Este núcleo de la historia que narra Juan encuentra su paralelo de manera esquemática en algunos episodios decisivos del evangelio de Marcos que a su vez tienen paralelo en los otros dos sinópticos: misión de Juan Bautista: 1,10-16 (comparar con Mc 1,4-8); multiplicación de los panes: 6,1-13 (com-

Estos son los puntos fundamentales comunes a Juan y a los sinópticos, aunque también se podría presentar un elenco de episodios, una lista de sentencias y una enumeración de datos históricos, vocabulario y concepciones teológicas que se encuentran en los cuatro evangelios. Es evidente, pues, que todos los evangelios canónicos se refieren a la misma historia y que la narración coincide en su núcleo esencial.

2.2. *Diferencias entre los sinópticos y el cuarto evangelio*

Sobre la base de una misma historia narrada, es cierto que, si se comparan los cuatro evangelios, fácilmente se perciben diferencias no pequeñas entre los sinópticos y el Evangelio de Juan. Estas diferencias son de diverso género y afectan tanto a la forma como al contenido. Señalemos las principales:

2.2.1. *En relación a la estructura del relato*

1. *El marco cronológico.* Juan se distingue de los sinópticos en lo que respecta a la duración del ministerio de Jesús y la fecha de la Pascua:

a) De la lectura de los sinópticos parece que todo sucede en poco más de un año: predicación en Galilea, subida a Jerusalén y ministerio en la Ciudad Santa, en donde ocurren los sucesos de la Pascua. Juan, en cambio, habla claramente de tres Pascuas, correspondientes a tres años distintos: en la primera (2,13-23) Jesús se

parar con Mc 6,33-34); Jesús camina sobre las aguas: 6,16-21 (comparar con Mc 6,45-52); confesión de Pedro: 6,68-69 (comparar con Mc 8,29); entrada en Jerusalén: 12,12-15 (comparar con Mc 11,1-10); unción en Betania: 12,1-8 (comparar con Mc 14,3-9); última cena: 13,1-17,26 (comparar con Mc 14,17-26); prendimiento: 18,1-11 (comparar con Mc 14,43-52).

encuentra en Jerusalén, donde purifica el templo; la segunda (6,4) ocurre poco después de la primera multiplicación de los panes; la tercera es la de la pasión y muerte (11,55; 12,1; 13,1; etc.). Así pues, la duración del ministerio público sería de dos años completos más los meses que transcurrieron desde el bautismo hasta la primera Pascua[2].

b) En relación a la fecha de la Pascua, los sinópticos concuerdan entre sí en que los discípulos prepararon la Última Cena «el primer día de los Ácimos, cuando sacrificaban el cordero pascual» (Mc 14,12; cf. Mt 26,17; Lc 22,7). Es decir, Jesús celebró la Última Cena en las primeras horas del día 15 de Nisán, día de Pascua (el día comenzaba al caer el sol), y murió en las últimas horas de ese mismo día 15, antes de que comenzara el sábado. En cambio, según el Evangelio de Juan, Jesús cenó con sus discípulos y murió «la Parasceve de la Pascua» (18,28; 19,14; 19,31), es decir, el 14 de Nisán, el día anterior a la Pascua[3].

2. *El marco geográfico.* Los tres primeros evangelios solo narran una subida a la Ciudad Santa durante el ministerio público de Jesús, aquella en la que morirá durante la fiesta de la Pascua. Juan, en cambio, se fija sobre todo en la actividad de Jesús en Judea y en

2. En Jn 5,1 se habla de «*la* fiesta de los judíos», o bien de «*una* fiesta de los judíos». Si se tratara de la fiesta de Pascua, habría que añadir un año más a la duración del ministerio público, que, por tanto, comprendería tres años y algunos meses.

3. Esta cronología presenta una dificultad, y es que Jesús habría celebrado la cena pascual un día antes de la fecha señalada por el calendario oficial judío, esto es, en las primeras horas del día 14. Con todo, el cuarto evangelio parece ofrecer datos más claros que los sinópticos sobre la cronología de la muerte de Jesús y aclarar varios detalles relatados por éstos, difíciles de interpretar si su muerte ocurrió un día de Pascua. Por ejemplo, es difícil de explicar que Simón Cireneo viniera del campo en un día tan solemne (Mc 15,21), o que José de Arimatea comprara una sábana (Mc 15,46), o que las piadosas mujeres prepararan los aromas y ungüentos (Lc 23,56), etc.

el templo de Jerusalén, adonde Jesús sube al menos tres veces con ocasión de las fiestas (2,13; 7,10; 12,12), y solo refiere unos pocos detalles de la actividad de Jesús en Galilea. Resalta además su paso por Samaría (4,1-42). Hay también diferencias sobre detalles geográficos y topográficos, en los que Juan a veces es más concreto que los sinópticos: Ainón, cerca de Salim (3,23); la piscina de los cinco pórticos (5,2), etc.

3. *Desarrollo de la narración*. Los sinópticos reúnen un conjunto de episodios y dichos de Jesús que pueden ser separados fácilmente unos de otros. Juan, en cambio, estructura su relato a partir de temas teológicos desarrollados en discursos-diálogos muy cuidados que se entrelazan con algunos hechos narrados sobriamente.

2.2.2. *En relación a los contenidos narrativos*

Hay aspectos y episodios significativos en los sinópticos que no están en Juan y sí en los sinópticos, y viceversa.

1. Fuera de la pasión, en Juan se encuentran solo cinco *relatos comunes* a los sinópticos; todo lo demás es material propio. Los relatos comunes son: la expulsión de los mercaderes del templo (2,13-16), la multiplicación de los panes (6,1-13), Jesús caminando sobre las aguas (6,16-21), la unción de Betania (12,1-8) y la entrada triunfal en Jerusalén (12,12-19). Aun así, la narración de Juan de estos relatos está revestida de rasgos propios. Por otra parte, el cuarto evangelio no narra directamente el bautismo de Jesús, ni relata la transfiguración, ni la institución de la Eucaristía. Tampoco hay referencias a posesiones diabólicas y exorcismos. Además, se dice que Jesús bautizaba con sus discípulos antes de comenzar su ministerio en Galilea (aunque luego se matiza). En cambio, hay otros episodios, como el encuentro con Nicodemo o con la mujer samaritana, que son propios de Juan.

2. De los veintinueve *milagros* que narran los sinópticos, Juan refiere solo dos: la multiplicación de los panes y Jesús caminando

sobre las aguas (6,11.19); y habla de otros cinco milagros distintos, dos de ellos muy significativos: las bodas de Caná (2,1-11) y la resurrección de Lázaro (11,33-44). Los otros tres milagros propios son: la curación del hijo de un funcionario real (4,46-54); la curación del paralítico de la piscina Probática (5,1-9); y la curación del ciego de nacimiento en Jerusalén (9,1-41). Pero el rasgo más sobresaliente es que presenta los milagros como «signos», pues le sirven de base a Juan para exponer realidades más profundas que las que se podían percibir a simple vista.

3. En la historia de la *pasión, muerte y resurrección* de Jesucristo, el cuarto evangelio coincide con los sinópticos, pero también estos acontecimientos se narran desde una perspectiva propia. En los anuncios que Jesús hace de su pasión, los sinópticos se fijan en la conveniencia de que el Hijo del hombre padezca (Mt 16,21 y par). En cambio, Juan subraya la conveniencia de que el Hijo del hombre sea exaltado (3,14-15; 8,28; 12,32-33). La pasión es la glorificación de Cristo. En ese momento se manifiesta la «hora» de Jesús (2,4; 7,30; 13,1; 17,1), en la que el Padre glorifica al Hijo, quien, al morir, vence al demonio, al pecado y a la muerte, y es exaltado sobre todas las cosas (12,32-33).

2.2.3. *En relación a la enseñanza*

1. El *contenido* de la enseñanza de Jesús en el cuarto evangelio tiene matices propios respecto de los sinópticos. Por ejemplo, habla una sola vez del «Reino de los Cielos» (3,5), mientras que los sinópticos, especialmente Mateo, lo mencionan con mucha frecuencia (Mt 3,2; 4,23; 5,3; 11,12; 13,24; etc). Diversas cuestiones de moral práctica, como el amor de Jesús a los pecadores y a los pobres (tan propio de Lucas), aparecen marginalmente en Juan o son enfocadas desde otros puntos de vista. No trata temas frecuentes en los sinópticos como la cuestión del sábado, el legalismo farisaico, etc.; en cambio, habla de la vida, la verdad, la luz, la gloria, temas que

apenas aparecen con estos términos en los tres primeros evangelios. En relación a las fiestas litúrgicas del calendario judío, Juan menciona las fiestas de la Pascua, Tabernáculos y Dedicación del templo, y muestra un especial interés por su significado, mientras que los sinópticos solo se refieren a la Pascua en la que Jesús muere.

2. También hay diferencias en cuanto a la *forma* de enseñar que tiene Jesús. En los sinópticos Jesús se sirve de imágenes y parábolas, tomadas de cosas corrientes y costumbres populares, expuestas en lenguaje sencillo y directo. En Juan, en cambio, el vehículo de la enseñanza de Jesús son discursos-diálogos, a menudo en polémicas con las autoridades judías. Además, con frecuencia el lenguaje es metafórico (por ejemplo, los conceptos de luz, verdad, agua, espíritu, testimonio de Dios, etc.). Especialmente destacan las afirmaciones «Yo soy» y otras fórmulas de denso significado («vosotros en mí y yo en vosotros», «permaneced en mí», etc.). Juan, además, acuña fuertes antítesis (luz-tinieblas, vida-muerte, ser de aquí abajo-ser de allá arriba, verdad-mentira) y no raras veces usa expresiones con doble significado («exaltar», con el sentido de ser crucificado y exaltado; «ver, mirar», en sentido material y espiritual al mismo tiempo, etc.).

2.2.4. *En relación a la persona de Jesús*

1. En el cuarto evangelio Jesús es consciente de haber *preexistido con Dios* antes de venir al mundo: «Ahora, Padre, glorifícame Tú a tu lado con la gloria que tuve junto a Ti antes de que el mundo existiera» (17,5). Él es el Hijo eterno del Padre, que viene al mundo a revelar a Dios. Los títulos con que le presenta Juan son más numerosos que los de los sinópticos. Además de Mesías, Hijo de David, Hijo del hombre, Señor, con que lo presentan los tres primeros evangelios, en Juan Jesús aparece como el Hijo, Logos, Profeta, Salvador, Cordero de Dios, Rey de los judíos, Enviado.

2. En los sinópticos la *fe en Jesús* como Mesías va creciendo hasta reconocerle como tal bien avanzada la vida pública de Jesús. En cambio, en el cuarto evangelio los discípulos reconocen a Jesús como Mesías e Hijo de Dios desde el principio del ministerio de Jesús.

2.3. *Intentos de explicación*

A la luz de estas semejanzas y diferencias, la cuestión que se plantea es si Juan conoció los sinópticos, se inspiró en ellos y los quiso completar, o si recoge unas tradiciones sobre Jesús independientes de los otros evangelios.

La cuestión es muy discutida. En general se puede decir que no es fácil percibir la dependencia de Juan de Mateo, Marcos o Lucas, aunque, por otra parte, hay semejanzas con ellos que llegan en ocasiones a detalles muy concretos. En concreto:

1. *Con Marcos*: aparece con claridad el mismo orden de los sucesos compartidos por Jn 6 y Mc 6,30-54; 8,11-33, y en detalles concretos en el modo de decir: «nardo genuino y de gran valor» (Jn 12,3 y Mc 14,3), 300 denarios (Jn 12,5 y Mc 14,5), 200 denarios (Jn 6,7 y Mc 6,37).
2. *Con Lucas*: más que en las palabras las semejanzas se encuentran en las personas o acontecimientos que se mencionan: la referencia a Marta y María; la mención de Anás; la falta del juicio a Jesús por la noche ante Caifás, las tres decisiones de no culpabilidad de Jesús por parte de Pilato; las apariciones después de la resurrección en Jerusalén a los discípulos varones; los dos discípulos corriendo a la tumba; la pesca milagrosa (cf. Jn 21,1ss y Lc 5,1ss).
3. *Con Mateo*: las semejanzas son menores. Pero una clara e importante es Jn 13,16: «En verdad, en verdad os digo: no es el siervo más que su señor, ni el enviado más que quien

le envió», que tiene su paralelo con Mt 10,24: «No está el discípulo por encima del maestro, ni el siervo por encima de su señor»; ver también Jn 15,18-27 y Mt 10,18-25.

En la exégesis actual no hay acuerdo en lo que se refiere a la posible dependencia o independencia de Juan de los sinópticos. Las posturas más comunes se pueden resumir principalmente en cuatro intentos de explicación:

1. Juan es completamente independiente de los sinópticos (por ej. P. Gardner-Smith). Aunque esta hipótesis explica bien las diferencias, deja sin resolver la existencia de los puntos comunes.
2. Juan dependió de Marcos o de los otros sinópticos (por ej. F. Neirynck). Esta hipótesis explica bien las semejanzas de fondo pero no la originalidad de Juan.
3. Juan no conoció los sinópticos pero sí la tradición oral presinóptica (por ej. Ch. Dodd). Es una postura intermedia que explica los puntos comunes pero es insuficiente para explicar algunas cuestiones concretas. En esta línea algunos aventuran otras hipótesis:
   a) Juan y Marcos compartían la misma tradición preevangélica, oral o escrita.
   b) Aunque Juan no habría visto la forma escrita de Lucas, era familiar con las tradiciones que luego Lucas incorporó en el tercer evangelio.
4. Juan conoció la tradición sinóptica y la completó con sus recuerdos personales. Es la postura tradicional de algunos Padres como Clemente, Orígenes, san Agustín.

Con todo, la postura dominante es la que considera que no hay una dependencia literaria directa de los sinópticos. Pero no se rechaza que el evangelista pudiera conocer de alguna forma la tradición sinóptica escrita, quizá como resultado de la lectura que de estos evangelios se hacía en las celebraciones litúrgicas. En cualquier

caso, muchos defienden que la tradición presente en las palabras y obras de Jesús en Juan debe considerarse tan antigua como las de los tres primeros evangelios.

Por tanto, es posible que literariamente Juan no haya dependido de los sinópticos –es decir, que Juan no tuvo delante los sinópticos o alguno de ellos cuando escribió su evangelio– y también es posible que Juan no haya pretendido conscientemente completar los otros tres evangelios y darnos un retrato de Jesús más elevado que el de ellos. Sin embargo, la realidad es que el cuarto evangelio viene a completar y a profundizar lo que ya se encuentra en los otros tres y lo hace seleccionando unos temas concretos, desde su propio punto de vista.

3. El carácter selectivo de Juan

Hay que partir de la base de que, por una parte, el Evangelio de Juan es un testimonio apostólico y, por otra, de que ese testimonio lo ha realizado el evangelista siguiendo un proceso de selección dentro del abundante material que tenía disponible. De ahí que se hable de que Juan es selectivo. Veámoslo brevemente con un ejemplo.

En la primera generación cristiana la trascendencia de la revelación del Hijo de Dios en el mundo era vista como luz. La imagen de la luz simboliza la revelación divina, y sirve para iluminar el misterio de Dios y el del hombre. Los primeros cristianos la utilizaron abundantemente. Para Pablo la vocación es iluminación interior. En la Carta a los Hebreos, se dice de los cristianos que están iluminados. El bautismo se llamaba *photismós*, iluminación. Pero todas estas expresiones eran usos derivados. La verdadera luz es Jesús. San Mateo, al comienzo de la vida pública del Maestro, refiriéndose a la predicación de Jesús lo muestra con claridad: «El pueblo que yacía en tinieblas ha visto una gran luz; para los que yacían en región y

sombra de muerte una luz ha amanecido» (4,16). San Lucas, en la presentación del Señor en el templo, en el *nunc dimittis* de Simeón, enseña lo mismo: Jesús es la «luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel» (2,32). Se podrían dar más ejemplos, pero estos pueden bastar.

Pues bien, Juan se para a contemplar por extenso esta realidad. Lo que en otros evangelios se dice rápidamente, Juan lo selecciona como uno de los temas principales. Ya desde el prólogo se habla de la luz que ilumina el mundo. La luz, que era imagen tradicional de la presencia de la revelación, se identifica aquí con el revelador. Designa la realidad divina tal como se ha manifestado en Cristo (1 Jn abundará ampliamente en el tema). Juan trata por extenso de esta manifestación de Jesús como luz del mundo a lo largo de todo el evangelio (el término luz aparece 25 veces en el relato). Así se designa Jesús a sí mismo en la fiesta de los Tabernáculos, cuando se encendían unas grandes hogueras en las esquinas del templo que iluminaban todo Jerusalén. Y así lo explicita abundantemente en el episodio de la curación del ciego de nacimiento. Jesús es la luz del mundo ante la que hay que tomar una decisión. Hay un estrecho lazo entre la luz, considerada como manifestación de la verdad, y el juicio, que se sigue para los hombres de su actitud respecto a esta luz verdadera (9,39-41). Jesús ha traído la luz que juzga: «Este es el juicio: que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (3,19).

Podríamos detenernos en cada uno de estos aspectos mencionados, luz, juicio, verdad, etc, y en otros muchos presentes en el evangelio. Pero aquí solo quería referirme brevemente al de la luz para mostrar que el evangelista es selectivo. Selecciona elementos de la predicación apostólica y muestra con detalle las implicaciones que tienen. Otro ejemplo claro es el de la Eucaristía, cuya institución no relata pero de la que habla extensamente en el discurso del Pan de vida.

Pero además, Juan no solo es selectivo en relación a unos temas. El mismo enfoque que da al evangelio muestra esa selección. Por ejemplo, como lo recuerda Benedicto XVI en su libro sobre Jesús de Nazaret, las disputas de Jesús con las autoridades judías del templo constituyen ya en su conjunto el futuro proceso de Jesús ante el Sanedrín, un episodio que Juan, contrariamente a los sinópticos, ya no lo considera después como un juicio propiamente dicho. A Juan, en cambio, le interesa mostrar desde el principio que Jesús es el Verbo hecho carne y que todo su ministerio forma parte del juicio que concluye con la condena a muerte. Es decir, Juan ve toda la vida de Jesús como el juicio del mundo sobre él, por el que el juzgado juzga al mundo.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero solo se quería hacer notar que, del abundante material que tenía disponible, el evangelista elige lo que era concorde con la intención que perseguía al redactar su obra.

4. Composición del evangelio

El proceso de composición del evangelio ofrece algunas pistas sobre el carácter peculiar de Juan y las diferencias con los sinópticos. El texto tal como nos ha llegado muestra que el evangelio se compuso de manera progresiva. No parece que hubiera un solo redactor sino varios, tal como lo sugieren los siguientes rasgos:

4.1. *Los dos finales*

El último capítulo de Juan (21,1-25) es un apéndice, que ha sido añadido por un alguien cercano al discípulo amado. Así se deduce de los versículos que le preceden (20,30-31) en donde encontramos un primer epílogo o conclusión del evangelio: «Muchos

otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Sin embargo, estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre». El texto hace referencia a que existía otro material que el autor del evangelio habría podido incluir pero que no incluyó.

A continuación (cap. 21), el evangelio recoge la narración de la pesca milagrosa en Galilea, la triple confesión de san Pedro, su confirmación en el Primado y la profecía de Jesús acerca de la muerte del discípulo amado, y termina con otro final: «Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero. Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir» (21,24-25). Las palabras «Este es el discípulo» se refieren al discípulo amado del que se dice en el versículo anterior que algunos pensaban que no iba a morir (cf. 21,23) y que era el que había dado testimonio de la muerte de Jesús en 19,35: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis». Pero el redactor de este capítulo final habla en primera persona del plural («sabemos») y es, por tanto, distinto del discípulo amado.

Estos dos finales sugieren que, antes de acabar el evangelio en una primera forma (y probablemente antes de que se pusiera en circulación), alguien hizo algunos añadidos. Se piensa que este fue otra persona distinta de la que compuso la primera redacción, pues el primer redactor se hubiera sentido libre de incluir el material que se contiene ahora en el cap. 21 antes del final que había compuesto en el cap. 20. Comúnmente, se considera que el actual capítulo 21 se añadió cuando el evangelista había ya fallecido. El apéndice, por tanto, sugiere que en el evangelio tal como nos ha llegado no ha intervenido una sola persona, sino al menos dos: el evangelista

que compuso el cuerpo del evangelio y un redactor que luego hizo algunos añadidos: al menos el del cap. 21 y probablemente otros más a lo largo del evangelio.

4.2. *Diferencias de estilo*

El cap. 21 se distingue del resto del evangelio por su lenguaje, con algunos términos peculiares a él. Lo mismo sucede con el prólogo, en el que además del estilo poético que se distingue del resto del evangelio, utiliza algunos conceptos teológicos que no aparecen más en todo el libro. Estas diferencias sugieren también que hubo más de una mano en la redacción del texto.

4.3. *Saltos en la redacción del relato*

Ciertos rasgos en el evangelio parecen apuntar hacia una composición progresiva. Así lo sugieren algunos cambios bruscos que sorprenden al lector. Los más notables son:

1. La ilación de los caps. 14-15. En 14,30, Jesús termina su discurso de despedida con las palabras: «Levantaos, vámonos de aquí». El texto encajaría bien con el comienzo del cap. 18: «Dicho esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón». Sin embargo, antes de esto se intercala un prolongado discurso y la oración sacerdotal (caps. 15-17).

2. La sucesión de los caps. 5-7. El cap. 4 acaba en Galilea; el cap. 5 describe a Jesús en Jerusalén; el cap. 6 muestra a Jesús de vuelta en Galilea. El cap. 6, cronológica y geográficamente considerado, parece continuación lógica del 4, que relata el segundo viaje de Jesús a Galilea, mientras que los caps. 5 y 7 se desarrollan en Jerusalén.

3. El comienzo del cap. 10. Es el discurso del Buen Pastor (10,1-18), que parece interrumpir el hilo de lo que Jesús está dicien-

do al final del cap. 9 sobre la ceguera de los judíos (9,40-41). Este tema podría continuar en 10,19-21, donde se recoge la reacción de «los judíos» ante la curación del ciego.

4. La secuencia del cap. 7. La referencia en 7,20-24 de haber curado a un hombre en sábado parece encajar mejor con el relato de la curación del paralítico en sábado de 5,1-18.

4.4. *Duplicados y repeticiones*

En ocasiones el evangelio repite lo mismo de forma algo diferente y con matices teológicos nuevos. Por ejemplo, 5,25-29 es repetición de 5,24: «El que escucha mi palabra y cree en el que me envió tiene vida eterna y no viene a juicio sino que de la muerte pasa a la vida»; 3,31-36 (donde falta una clara indicación de quién es el que habla) parece un duplicado de cosas dichas en 3,7.11-13.15-18, sobre el descenso y ascenso del Hijo del hombre y la necesidad de creer en él; o también lo dicho en 14,1-31, sobre la marcha de Jesús al Padre y el envío del Espíritu Santo, que aparece de nuevo en 16,4-33.

4.5. *Soluciones propuestas*

¿Cómo se explican estos saltos y aparentes brusquedades? ¿Es posible que todo sea obra de un solo autor? ¿Hubo varias manos que introdujeron un material con posterioridad? Se han propuesto numerosas explicaciones, pero aún no se ha llegado a una que satisfaga a todos.

Se ha hablado de que los saltos en la narración se debieron a un desplazamiento de las diversas partes del libro después de la muerte del autor (bien casualmente, al reorganizarse las hojas sueltas, o bien de manera intencionada a manos de un redactor-discípulo que quiso poner orden en un original que le llegó). Pero esta hipótesis crea más problemas de los que resuelve

Hay quienes explican las diferencias de estilo y contenido, los saltos de redacción, los duplicados, etc., por el uso que hizo el evangelista de otros documentos. Una hipótesis influyente ha sido la teoría de las tres fuentes, propuesta por Rudolf Bultmann en el primer tercio del siglo pasado. Según Bultmann, las fuentes que adoptó el autor del evangelio para componer su obra habrían sido tres: 1) Una colección de signos (*Semeiaquelle*), que consistiría en unos cuantos milagros seleccionados de una colección más amplia. 2) Una fuente, originalmente en forma poética en arameo (*Offenbarungsredenquelle*), que contendría los discursos de un revelador bajado del cielo traducidos al griego y adaptados para que sirvieran como discursos del Jesús joánico. 3) Una narración de la Pasión, a partir del material sinóptico.

Hoy en día, la posición más generalizada es que los rasgos comunes entre las hipotéticas fuentes son tan fuertes que no se pueden considerar propiamente tales. La hipótesis de la fuente de discursos, que se basaba en paralelos que databan de un periodo posterior a la redacción del evangelio y no era cristiana sino gnóstica, ha sido rechazada. Razones de estilo muestran que no hay suficiente base para poder afirmar su existencia. Sin embargo, algunos autores piensan que, aunque no existió una fuente de discursos, Juan se sirvió de las otras dos que proponía el exegeta alemán. Por ejemplo, Robert Fortna ha mantenido la unión de la fuente de milagros y de la pasión en un «Evangelio de los Signos».

Algunos consideran que el aparente desorden se explica si se tiene en cuenta que Juan ofrece un relato del ministerio de Jesús muy esquemático y no se preocupa de las transiciones a no ser que tengan un propósito teológico (por ejemplo, la cuidadosa secuencia de días en caps. 1-2). Ese carácter esquemático se dejaría ver también en la serie de fiestas de los caps. 2, 5, 6, 7 y 10, que sirven de marco para el ministerio de Jesús, y en las que se presta poca atención al largo intervalo que las separa.

Finalmente, otros piensan que el evangelista editó su libro progresivamente, de manera que fue añadiendo material a lo que ya tenía escrito. Como una variante de esta hipótesis, hay quienes estiman que, si no el mismo evangelista, un redactor final, heredero y responsable de la tradición joánica, recogió y añadió algunas ideas o tradiciones que no estaban incluidas en la forma escrita que él tenía y que habían quedado fuera de la intención inicial del evangelista, como la aparición en Galilea. Este redactor no quería que se perdieran estas tradiciones y las añadió al evangelio. También pudo añadir otras cosas que eran prácticamente iguales a las que estaban en el evangelio en su forma primera (quizá porque se remontaban a la misma predicación que estaba en el origen de este evangelio).

En cualquier caso, todos estos datos apuntan a un evangelio que ha sido elaborado en diferentes fases y en el que ha debido de colaborar más de una persona. Las hipótesis sobre cómo se llegó a componer son muchas y variadas, y no están resueltas. Con todo, una explicación posible, que parte del carácter de testimonio ocular que tiene el evangelio y el desarrollo de una comunidad joánica, podría ser la siguiente:

La obra recoge el testimonio del discípulo amado, a quien la tradición identifica con Juan apóstol. El contenido del evangelio respondería y se remontaría al testimonio de este discípulo. Lo que enseñó y predicó fue puesto por escrito en distintas etapas hasta llegar a la forma actual. En el proceso de compilación que se dio en el círculo de los discípulos del discípulo amado habría podido intervenir el Presbítero (el redactor de 2 y 3 Juan) como administrador de la tradición recibida del discípulo amado. En el desempeño de esa tarea el Presbítero también habría podido tener un papel fundamental en la redacción definitiva del texto evangélico y de 1 Juan.

Como es obvio, esta es una forma de explicar la compleja composición del evangelio entre muchas otras posibilidades. En cualquier caso, por encima de cualquier intento concreto de explicación, permanece el hecho de que el cuarto evangelio es un testi-

monio apostólico que nos permite llegar a conocer verdaderamente lo que Jesús de Nazaret hizo y enseñó.

En definitiva, y como conclusión a todo lo expuesto en este tema, se puede decir que el Evangelio de Juan no es distinto de los otros tres evangelios. En él se reconocen las tres etapas de composición que se dan en los sinópticos: 1) En el origen están unos recuerdos de lo que Jesús hizo y dijo, que no son siempre los mismos que se conservan en los otros tres evangelios canónicos. 2) Esos recuerdos que conservó Juan fueron influenciados por las diversas experiencias que iban viviendo las comunidades relacionadas con él y por las experiencias de los predicadores que trasmitían esos recuerdos. 3) Finalmente el evangelista dio forma escrita a la tradición tal como se trasmitía en esa segunda etapa.

Pero este proceso no remite solo a unas circunstancias históricas coyunturales. Se da dentro de una comunidad de fe que es la Iglesia. Como señala Benedicto XVI, el cuarto evangelio «se basa en los recuerdos del discípulo que, no obstante, consisten en un recordar juntos en el "nosotros" de la Iglesia. Este recordar es una comprensión guiada por el Espíritu Santo; recordando, el creyente entra en la dimensión profunda de lo sucedido y ve lo que no era visible desde una perspectiva meramente externa. De esta forma no se aleja de la realidad, sino que la percibe más profundamente, descubriendo así la verdad que se oculta en el hecho. En este recordar de la Iglesia ocurre lo que el Señor había anticipado a los suyos en el Cenáculo: "Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la verdad plena..." (Jn 16,13)» (*Jesús de Nazaret*, I, p. 277).

Así pues, ambos, los sinópticos y Juan, son testimonios de Jesús, testimonios apostólicos preservados en la tradición más antigua, que fueron objeto de la reflexión teológica al tiempo que el mensaje de Jesús se adaptaba a las generaciones de creyentes y se pusieron por escrito bajo la guía del Espíritu hasta adoptar la forma en que nos ha llegado a nosotros.

4.
Leer a san Juan como Evangelio. El género literario

Vicente Balaguer

Se ha dicho alguna vez que el cristianismo nació con un libro en la cuna –las Escrituras de Israel–, pero no es una religión de libro, sino de «cuaderno», de *paperback*. En realidad, el cristianismo no es una religión de libro porque su esencia es una Persona, Jesucristo. Pero la expresión es también correcta si con ella nos referimos a los escritos cristianos. Cuando el mensaje cristiano –Jesucristo: sus palabras y sus obras proclamadas por los apóstoles como cumplimiento de las promesas de Dios contenidas en las Escrituras– se puso por escrito por primera vez, quienes lo hicieron no se preocuparon en exceso por servirse de rollos de pergamino de gran calidad, como los que se nos han conservado de la Ley de Israel en las sinagogas. Tampoco eligieron un estilo elevado, sino palabras y formas sencillas. De hecho, la tradición cristiana, desde san Agustín, denomina al estilo de los evangelios: *Sacrae Scripturae sermo humilis*, el discurso humilde de la Sagrada Escritura: el estilo que convenía con la historia del Verbo Encarnado que, al anonadarse, nos levantó desde nuestra pequeñez hasta la grandeza de Dios. Eso hacen las palabras sencillas de los evangelios: nos hablan del Verbo encarnado y así nos levantan hasta las cosas divinas y sublimes. La paradoja es más evidente todavía en el cuarto evangelio: su sintaxis

es simple y su vocabulario limitado, pero su enseñanza nos eleva hasta lo íntimo de Dios.

1. Antes de los evangelios

La raíz de esta paradoja -lo más sublime expresado del modo más sencillo- no está, sin embargo, en un artificio del evangelista, sino en el proceso entero por el que se forman los evangelios. El primer paso de este proceso es el ministerio de Jesús: sus obras y sus palabras. Muy probablemente, ya durante la época de su actividad en Palestina, sus discípulos trasmitieron oralmente sus enseñanzas: ya fuera de memoria, con técnicas precisas de memorización, ya fuera sirviéndose también de notas escritas. Tras su resurrección, el Señor envió a sus discípulos a proclamar el Evangelio al mundo entero, a hacer discípulos, bautizarlos, y enseñarles lo que habían aprendido de Él (cf. Mt 28,19 y par). Los apóstoles en su ministerio así lo hicieron: enseñaron y trasmitieron los hechos de Jesús con el significado salvador que tenían[1]. Este significado salvador de las acciones de Jesucristo se expresa, directa o indirectamente, con las Escrituras de Israel. Así está en cada página del Nuevo Testamento porque indica el centro del mensaje cristiano: «Os transmití -dice san Pablo- en primer lugar lo mismo que yo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se apareció a Cefas, y después a los doce. Después se apareció...» (1 Co 15,3ss). Las acciones de Jesucristo tienen una dimensión salvadora -murió «por nuestros pecados»- que se descubre cuando se exponen de

1. San Pablo, por ejemplo, así lo recuerda en su carta a los Corintios: les transmitió, dice, lo mismo que él había recibido, «que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y dando gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo...» (1 Co 11,23ss).

manera acorde con lo anunciado «según las Escrituras». Y lo que pasa con las acciones se puede aplicar a las palabras. Los apóstoles transmiten también palabras de Jesús como norma suprema de autoridad para sus discípulos[2].

Tal actitud pasa a la generación post-apostólica. La autoridad primera, la norma de vida para los cristianos no se encuentra en las Escrituras, sino en Jesús: las palabras y los hechos de Jesús, incluyendo su muerte y resurrección proclamadas «según las Escrituras». Así aparece en los escritores cristianos de finales del siglo I y comienzos del siglo II. Un pasaje de una carta de san Ignacio de Antioquía (hacia el 110 d.C.) es significativo:

> «Os exhorto a que no hagáis nada con espíritu de rivalidad, sino según la enseñanza de Cristo. Porque he oído que dicen: «si no lo encuentro en los archivos [las Escrituras], no lo creo en el Evangelio» (...). Para mí, mis archivos son Jesucristo; mis archivos sagrados son su cruz y su muerte y su resurrección y la fe que viene a través de él; es aquí donde yo quiero, por vuestras oraciones, ser justificado» (*A los Filadelfos* 8,2).

El texto presupone que algunos cristianos afirmaban que no descubrían la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo de manera explícita en los libros que los cristianos denominamos Antiguo Testamento. San Ignacio les contesta que lo primero es Jesucristo. Solo desde las acciones de Jesucristo se entiende lo escrito antes.

2. Por ejemplo, a propósito del matrimonio y la virginidad, San Pablo distingue entre lo que «manda» el Señor y lo que «dice» él mismo: «a los casados, *les mando, no yo sino el Señor*: que la mujer no se separe del marido, y en caso de que se separe, que permanezca sin casarse o que se reconcilie con su marido; y que el marido no despida a su mujer. A los demás *les digo yo, no el Señor*: si algún hermano tiene una mujer no creyente...» (1 Co 7,10-12).

Ahora bien, ¿cómo les llegó a los cristianos de la primera y la segunda generación el conocimiento de las palabras y las acciones de Jesús? ¿De palabra, por escrito, o de las dos formas? En los Hechos de los Apóstoles vemos que la predicación apostólica fue antes que nada oral. No en vano se suele recordar que el Señor no envió a sus discípulos a escribir sino a predicar (Mc 16,16). Sin embargo, enseguida hubo escritos. Prescindiendo ahora de las cartas del Nuevo Testamento –que frecuentemente se refieren a hechos y palabras del Señor–, es casi seguro que ya desde el comienzo de la proclamación apostólica se pusieron por escrito –como ayuda para la memoria, o incluso para ser leídos en voz alta– palabras y acontecimientos de la vida de Jesús. También es muy probable que hubiera textos algo más largos: por ejemplo, colecciones de recuerdos, o un relato continuado de la pasión, muerte y resurrección. Más tarde, en el último tercio del siglo I, coincidiendo con la desaparición de los apóstoles, aparecieron los cuatro relatos que denominamos «evangelios»: unas narraciones continuadas de la vida, el ministerio y la muerte de Jesús. La inmensa mayoría de los hechos y palabras de Jesucristo nos han llegado a través de estos relatos. Ahora bien, ¿qué son exactamente estos escritos? Porque ni son una «biografía» en sentido estricto, ni tampoco pueden reducirse a un mero armazón donde se ensartan de manera más o menos ordenada los recuerdos sobre Jesús. ¿Qué buscaban los autores de los evangelios al componer sus obras?, ¿cómo querían que se entendieran sus escritos? Estas son las preguntas que se quieren responder al abordar la cuestión del género literario de los evangelios.

2. El género literario «evangelio»

El género literario no debe concebirse como una etiqueta o un modo de clasificar las obras literarias. Es más bien una indicación de cómo leer una obra determinada o, más precisamente, el modo

de no malentenderla. No se debe leer una tragedia como una comedia, ni tampoco al revés. El género literario es como un contrato implícito entre el autor y el lector en un grupo social determinado. El autor, al escribir, se somete a una serie de reglas de composición, que están aceptadas por la sociedad del momento y que por eso son señales para que el lector entienda lo que tiene delante. También señalan los teóricos que el género literario no es algo estático, sino una categoría dinámica: los géneros han ido cambiando a lo largo de la historia. Por ejemplo, un autor compone una obra respetando bastantes rasgos importantes de un género, pero cambiando otros; si los lectores entienden su obra, puede conformar los rasgos de un género nuevo. Esto explica que no leamos de la misma manera una biografía moderna que una autobiografía o una biografía del siglo I. Y esto es importante al tratar de los evangelios: es evidente que cuentan la historia de Jesús, pero también es evidente que no son una biografía de Jesús en el sentido moderno de la palabra.

¿Qué es un evangelio?, ¿cómo debemos leerlo para entenderlo bien? Evidentemente, los evangelios se han recibido en la Iglesia como narraciones históricas de la actividad de Jesús donde se perciben también la grandeza y la verdad de sus hechos y sus palabras. Pero los evangelios se han considerado siempre como obras singulares: no hay ninguna obra exactamente igual en la antigüedad. En realidad, no hay ninguna obra parecida porque los autores de los evangelios, al contrario que lo que haría un «escritor de profesión» del momento, no siguen una forma -un género literario- establecida. Probablemente, no querían que su obra fuera recibida como «Literatura», «Historia», etc. Sin embargo, es evidente también que sí querían ser entendidos. Por eso nos interesamos por los rasgos significativos para su lectura. De acuerdo con los elementos relativos a la categoría de género literario apuntados arriba –el autor, el lector y la sociedad en la que se escribe–, se podrían agrupar en torno a cuatro notas.

2.1. *Las obras: cuatro evangelios y cuarenta apócrifos*

Para comprender los evangelios canónicos quizás haya que empezar por confrontarlos con los apócrifos. Normalmente, no conocemos lo real hasta que no lo comparamos con lo posible. Hoy en día sabemos que junto a los cuatro evangelios canónicos nos han llegado unos cuarenta evangelios apócrifos. ¿Qué diferencia a los cuatro canónicos de los demás? Muchas cosas, por no decir casi todo. De hecho, los investigadores más serios recomiendan no proceder de una manera simplista, de modo que pudiera darse a entender que en la Iglesia primitiva había muchos evangelios, pero que la rama ortodoxa que se impuso en la pluralidad de los cristianismos primitivos seleccionó cuatro. En realidad, cuanto más se comparan unos y otros, más credibilidad ganan los canónicos. Repasemos algunos aspectos.

Los cuatro evangelios canónicos –según Mateo, Marcos, Lucas y Juan– son los únicos que nos han llegado como testimonios fidedignos de la generación apostólica. Es verdad que san Lucas (Lc 1,1) afirma que «muchos» antes que él intentaron componer una narración de los hechos ocurridos, y san Juan dice expresamente que hay otras muchas cosas que él no ha contado (21,25). De estas expresiones, podría deducirse que conocen otros «escritos» sobre Jesús, aunque lo más probable es que haya que tener sus expresiones por hiperbólicas, al menos si se refieren a obras como las que ellos escriben. Es posible que conocieran a Mateo y a Marcos, pero es claro también que, si de verdad hubieran existido otros evangelios recibidos en la Iglesia apostólica, seguramente nos habría llegado algún testimonio, algún manuscrito, alguna prueba, etc. Y no ha sido así. Además, cuando se estudian críticamente, muchos autores piensan que los evangelios no canónicos que se nos han conservado reflejan preocupaciones de la Iglesia de los siglos II-IV. Es decir, contienen palabras o narraciones sobre Jesús, pero con ellas se quie-

ren responder cuestiones planteadas en la Iglesia post-apostólica. Además, la tradición manuscrita juega a favor de los cuatro evangelios canónicos de los que conservamos decenas de manuscritos procedentes de los cuatro primeros siglos; de los apócrifos, en cambio, tenemos casi siempre textos fragmentarios –alguno completo, pero ya en el siglo IV– y los testimonios de cada uno se pueden contar con los dedos de una mano.

Tras el examen histórico y documental, el literario. Los cuatro evangelios canónicos tienen un contenido común: narran «la vida de Jesús, sus hechos y sus palabras, desde el bautismo de Juan, hasta su muerte y resurrección con las apariciones». Esta descripción de lo que es un evangelio, impide que se incluyan en la misma clase textos como el denominado «Evangelio de la Verdad» o el de Felipe, o el de Eva, y otros muchos que se componen de fantasías tardías de carácter gnóstico. Pero tampoco entran en esta definición, otros «evangelios apócrifos»: ya sean colecciones de dichos de Jesús, como el «Evangelio de Tomás»; ya sean relatos maravillosos como el «Evangelio de Pedro», el «Protoevangelio de Santiago» o diversos evangelios del nacimiento y la infancia de Jesús. Estos textos no siempre son heréticos, y en ocasiones contienen tradiciones confrontadas sobre Jesús que conocemos también por otros caminos. Pero no son evangelios, y por eso la Iglesia no los recibió como tales.

Así pues, la comparación con los apócrifos ofrece varias notas propias de los evangelios canónicos. Por ahora retengamos una: el carácter de «narración» de la vida de Jesús. Esta nota apunta a dos cosas muy importantes. Por una parte, las palabras de Jesús, que de otro modo podrían transmitirse de manera acontextualizada, y con un continuo riesgo de ser malinterpretadas, se insertan en contextos precisos. Por otra parte, y esta es la razón trascendental, una narración de la actividad de Jesús es la única forma que hace justicia a los hechos constitutivos de la fe cristiana: una encarna-

ción real y verdadera, una historia real y verdadera, una muerte y una resurrección reales y verdaderas.

2.2. *La fuente de autoridad: evangelios apostólicos*

En la mayor parte de los códices que conservamos, si no en todos, cada uno de los cuatro textos viene acompañado por este titulillo: «Evangelio según...», o simplemente «Según [Mateo, Marcos, etc.]». Estos títulos no proceden de sus autores sino de los receptores. Reflejan dos aspectos presentes en la primera recepción de los evangelios: su contenido, el Evangelio, y su vínculo con los apóstoles. Se ve más claro –y de otra manera– en un texto de san Justino quien, hacia el año 150, escribe: «Los Apóstoles, en las memorias compuestas por ellos (*en tois genomenois hyp'auton apomnêmoneumasin*) llamadas evangelios (*ha kaleîtai euangelia*) nos han transmitido lo que les fue ordenado: Jesús tomó el pan y después de dar gracias, dijo: Haced esto en memoria mía, esto es mi cuerpo...». Y en otro lugar afirma: «En los recuerdos que yo digo fueron compuestos por los apóstoles o por quienes les siguieron se escribe que derramó un sudor como de grumos de sangre...»[3].

Evangelios y Memorias de los apóstoles. Dos palabras sinónimas para designar a los mismos textos. Comencemos por la segunda. Desde el punto de vista literario, «Memorias», evoca una obra, las *Memorabilia* de Sócrates, compuestas por Jenofonte (de manera más amplia, evoca las Vidas de filósofos, de los Césares o de otros personajes importantes, compuestas por Diógenes Laercio,

3. El primer texto corresponde a la I *Apología*, 66,3; el segundo, que parece aludir a Lc 22,44, pertenece al *Diálogo con Trifón* 103,8. En otro lugar (*Dialogo con Trifón* 106,3) habla de las «Memorias de Pedro» en un texto que parece citar Mc 3,17. La expresión, «recuerdos, memorias», referida a los evangelios, está presente una docena de veces en sus obras.

Suetonio, Plutarco, etc.). Sin embargo, en el caso de los evangelios hay que notar ciertas particularidades. No siguen las convenciones literarias del momento, ya que, por ejemplo, no van firmados. También son diferentes en el título: no son las memorias «de Jesucristo», sino «de los apóstoles». Los evangelios son anónimos, pero están vinculados a lo que recordaban los apóstoles: ellos mismos o sus discípulos los escribieron.

Podemos afirmar, pues, que con esta denominación –memorias, recuerdos de los apóstoles– se consideran las obras no en su aspecto literario, como una narración ordenada de los hechos de Jesús, sino en su aspecto histórico, como «fuentes históricas», como un registro con el que acceder a lo que los apóstoles enseñaban sobre Jesús.

2.3. *El contenido: el Evangelio de Jesucristo*

La otra denominación de san Justino se dirige a su contenido: son evangelios. «Evangelio» es una palabra griega que significa Buena noticia. Jesús, desde el comienzo de su ministerio, anunció con su presencia, con sus obras y sus palabras, la Buena noticia de la llegada del Reino de Dios (Mc 1,14-15). Obviamente, tras su resurrección, el contenido del Evangelio que predican los apóstoles es Jesucristo. San Pablo, al comienzo de la carta a los Romanos (1,1-4), dice proclamar el «Evangelio de Dios, que Él de antemano prometió por sus profetas en las Santas Escrituras acerca de su Hijo Jesucristo, Señor nuestro, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos».

Lo mismo ocurre en cada página del Nuevo Testamento. Proclama el Evangelio: Jesús, Hijo de Dios, descendiente de David según la carne, con sus obras y sus palabras, pero sobre todo, con su muerte y resurrección, instaura el Reino de Dios, según lo prometido en las Escrituras. Pero la manera con que Dios cumplió

estas promesas y estableció su reino fue paradójica e inesperada. Se produjo a través del rechazo de Israel al Mesías descendiente de David, enviado por su Señor. Pero lo que Jesucristo enseñó y lo que los apóstoles predicaron después es que este rechazo también estaba anunciado en las Escrituras.

Esta misma idea, el advenimiento del Reino de Dios de manera paradójica e inesperada, pero también anunciada en las Escrituras, campea por todo el Nuevo Testamento, por casi cada uno de los relatos evangélicos, y en el mismo desarrollo narrativo de los cuatro evangelios. Estos relatos exponen el ministerio de Jesús, la proclamación del reino de Dios con hechos y palabras, la oposición y rechazo de las autoridades y, finalmente, la muerte y la resurrección. Es decir, su contenido coincide con el contenido del Evangelio. La expresión del Evangelio en la forma narrativa parece clara en san Marcos: su obra es una proclamación del Evangelio que se hace narrando las acciones de Jesucristo y sobre Jesucristo. Los otros tres también pueden entenderse de alguna manera así.

Esta calificación de la narración como Evangelio añade un matiz a la comprensión del primer rasgo apuntado más arriba: el carácter de «historia» de Jesús. Por esencia, la historia, narra los acontecimientos sucedidos en el pasado. La historia además no es solo una narración: la historia requiere una explicación, porque hay que dar razones que justifiquen por qué las cosas sucedieron de un modo y no de otro. Ahora bien, los evangelios no quieren ser solo narración del pasado sino también vida para el presente. Además, son las Escrituras las que ofrecen la explicación radical. Como dice san Pedro: el destino de Jesús aconteció según el designio de Dios (Hch 2,23). La forma literaria por tanto tiene algo que ver con la concepción de la historia en la literatura apocalíptica –la historia que se da en la tierra, pero que estaba de algún modo escrita en el cielo–, pero con un sentido preciso: la historia de Jesucristo es también el presente del Reino de Dios, de la Iglesia.

Por eso, se suele afirmar que los evangelios no son relatos apologéticos, pensados para la conversión de los paganos al cristianismo: sus destinatarios primeros eran los cristianos. Pero este aspecto se puede percibir mejor en el último rasgo que abordamos ahora.

2.4. *La forma: una vida de Jesús*

Cuando los tratados modernos del Nuevo Testamento abordan el género literario de los evangelios, se refieren a un aspecto más bien técnico, propio de algunos momentos de la literatura exegética de los doscientos últimos años. Hasta hace poco más de un siglo, los evangelios se tenían por relatos históricos, sin más. Sin embargo, más o menos con la aparición a mediados del siglo XIX de la Historia-ciencia –que según la formulación de uno de sus fundadores, Ranke, aspiraba a escribir las cosas «tal como realmente sucedieron»–, los evangelios pasaron a considerarse como documentos para conocer el pasado. Por tanto, para ser fuentes fiables de conocimiento tenían que ser tratados críticamente. Un aspecto importante de este tratamiento era, obviamente, la forma literaria. En un primer momento, fueron calificados de narraciones populares, relatos un tanto míticos de la figura de Jesús. Además se entendían en el contexto de la historia de las religiones. Por tanto, se pensaba que cuanto más rico y claro en doctrina era un escrito, más contaminado estaba de la fe que mitificaba a Jesús: Marcos era el más fiable, pero Juan no se podía considerar siquiera una fuente histórica. El historiador debía expurgar esos elementos míticos de modo que emergiera, como dice el título de la obra de D.F. Strauss, una «Vida de Jesús críticamente establecida» (1835). A comienzos del siglo XX esa concepción de los evangelios fue sustituida por otra: la de la Crítica de las formas. Según esta concepción, ni siquiera el evangelio de Marcos podía tenerse como una fuente histórica, pero no porque contuviera elementos míticos, sino porque

cada pasaje reflejaba la fe de los discípulos en Cristo. Ejemplo de esta concepción es R. Bultmann, para quien los evangelios «pertenecen a la historia del dogma y del culto», pero no a la biografía de Jesús. Por tanto, desde el punto de vista literario, no pueden ser considerados biografías. Por su contenido, pertenecen a un género literario sin paralelo alguno en la época: son una mera agregación de formas populares elementales que expanden a un relato amplio la fe expresada en los pasajes singulares[4].

En el último tercio del siglo XX, la exégesis había perfeccionado bastante los métodos de investigación de los evangelios, y con ello había también llegado a la convicción de que los evangelios eran historia y doctrina, relatos históricos y relatos de fe. Eran narraciones fieles a la predicación apostólica que a su vez era fiel a las acciones de Jesús. La autoridad que tuvieron en la Iglesia era incompatible con el anonimato en el sentido afirmado por la Crítica de las formas. Las nuevas conclusiones provocaron que se planteara otra vez la cuestión del «género literario» de los evangelios. Se trataba de ver a qué obras de la antigüedad se parecían o en qué modelos se pudieron inspirar los autores de los evangelios.

El primer paralelo que acude a la mente son las narraciones históricas del Antiguo Testamento; sobre todo, algunos libros proféticos, los ciclos de Elías y Eliseo narrados en los libros de los Reyes, o la historia de Moisés en el Pentateuco. Al fin y al cabo, gran parte del Antiguo Testamento narra la historia de Dios con su pueblo, y los evangelios constituyen el episodio último y definitivo de esa historia. Es indudable que este aspecto no puede pasarse por alto y es seguro que los evangelistas lo tuvieron en la mente, aunque no se puede afirmar que los relatos del Antiguo Testamento sean los principales modelos literarios de los evangelios.

4. Obviamente, los evangelios no son una biografía en el sentido moderno de la palabra, pero eso no significa que no sean históricos.

El segundo lugar lo constituyen las formas literarias del mundo grecorromano del siglo I. Hay documentadas en ese momento obras que son conjuntos de historias de milagros o colecciones de dichos de hombres famosos en la cultura helenística. De hecho, como se ha visto, bastantes evangelios apócrifos se parecen a colecciones de este tipo, pero no los cuatro canónicos. La literatura exegética se ha fijado más en formas literarias del siglo I, relacionadas con las Biografías grecorromanas. En las últimas décadas se han escrito varias monografías que comparan los evangelios con estas biografías. La más importante es quizás la de R. Burrigde, titulada «¿Qué son los evangelios? Una comparación con las biografías grecorromanas?». En su estudio, Burridge elige 10 biografías significativas que van desde el siglo IV a.C. al II d.C. Descubre que el género *bios* es relativamente variado: desde el *encomium*, el elogio del personaje, a la historia y la historia novelada, la hagiografía, etc. Entre todas estas formas hay como parecidos de familia, que coinciden con la forma de los evangelios: están escritas en prosa narrativa, en un rollo de unos diez metros, que es capaz de acoger entre diez mil y veinte mil palabras; no cubren toda la vida del personaje, aunque sí la secuencian de alguna manera; narran solo algunas anécdotas seleccionadas desde la aparición del personaje en la escena pública, etc. En este marco, la opinión más serena nos invita a tener por improbable que los evangelistas estuvieran preocupados por seguir unos modelos literarios preconcebidos. Por otra parte, también es verdad que resultaría extraño que tanto los autores de los evangelios como sus lectores, no tuvieran ningún conocimiento de la existencia de estas biografías donde el *ethos*, la grandeza de carácter, del personaje se pone a prueba y se manifiesta en los acontecimientos que van jalonando su vida. Lo cierto es que algo de esto hay en los evangelios, que muestran, en la vida de Jesús, la grandeza de su espíritu y de sus enseñanzas, su carácter de modelo, etc. Sin embargo, incluso desde esta perspectiva, los evangelios tienen su peculiaridad. Más que en

el *ethos*, están interesados por el cumplimiento de los textos del Antiguo Testamento en las acciones de la vida de Jesucristo; más que un modelo de virtudes, subrayan su misión de Mesías.

Todo lo apuntado hasta el momento identifica a los cuatro evangelios ante los no canónicos. Aunque algunos aspectos tratados aparecen en más de un apartado, se podría decir que los evangelios canónicos: 1) narran la vida, muerte y resurrección de Jesús, no solo sus hechos asombrosos o sus palabras, 2) están vinculados estrechamente a los apóstoles, 3) expresan de una manera concreta el Evangelio proclamado por los apóstoles, y 4) tienen la forma de una historia de Jesús como Mesías prometido. Sobre este marco general, se trata ahora de identificar las características del cuarto evangelio.

3. El evangelio según san Juan

Desde la Ilustración, sobre todo en el XIX, se consideró que san Marcos era un evangelio simple, sencillo y fiable. Juan, en las antípodas de Marcos, era tratado casi como un advenedizo: ya fuera en cuanto historia de Jesús, ya como evangelio. Como se ha podido ver en las páginas anteriores, la comparación con los apócrifos, y un estudio más profundo y más libre de prejuicios, descubre que los cuatro evangelios canónicos son resultado de un mismo proceso: la proclamación apostólica pervive en diversas tradiciones que en unas circunstancias precisas se ponen por escrito en forma de una vida de Jesús. Es verdad que ya Clemente de Alejandría llamaba a san Juan el evangelio espiritual, y a los sinópticos los evangelios somáticos. Pero las diferencias no son tan radicales. Por ejemplo, respecto de la divinidad de Jesús. Tanto san Juan como san Marcos la muestran desde el comienzo de sus relatos. Juan lo hace abiertamente y presenta al Verbo hecho carne. San Marcos narra las epifanías, las manifestaciones de Jesús como Dios, de manera secreta

a algunos discípulos (Mc 9,8; cf. Mc 1,10-11; 6,45-52), mostrando además cómo la verdadera humanidad de Jesús llegaba a velar su divinidad.

Ahora bien, los tres evangelios sinópticos parecen seguir un mismo curso de acontecimientos que en Juan difiere un poco. En los sinópticos, el curso es más o menos así. Tras el bautismo (Mc 1,9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3,21; cf. Jn 1,29-34) y las tentaciones, Jesús proclama en Galilea y en las regiones de alrededor la llegada del Reino de Dios, que se realiza con el poder de sus milagros y se expresa en sus palabras. Para su ministerio llama a unos discípulos, que no siempre le entienden. Hacia la mitad de la narración, en un momento de crisis, Pedro realiza una confesión de fe en Jesús, de la que probablemente ni él mismo conocía todo su alcance (Mc 1,14-9,30; Mt 4,12-16,20; Lc 4,16-9,50; cf. Jn 2,1-12,50). Desde aquí, la narración se orienta a Jerusalén (Mc 8,31-10,52; Mt 16,21-20,34; Lc 9,51-19,27), donde algunas autoridades, que ya antes habían acechado a Jesús, consiguen que sea condenado a muerte, a manos del prefecto romano. Los discípulos, los apóstoles, que habían recibido una enseñanza privilegiada de Jesús sobre el sentido de estos acontecimientos, fueron testigos de su muerte y de su resurrección (Mc 11,1-16,20; Mt 21,8-28,20; Lc 19,28-24,53; cf. Jn 13,1-21,25).

Sobre este marco común, que tiene una disposición menos cronológica de lo que puede parecer a primera vista, cada evangelio sinóptico subraya un aspecto. San Marcos, la manifestación oculta y paradójica de la divinidad de Jesucristo que se desvela completamente en la cruz: es el «misterio» de Jesús. San Mateo, lo muestra como Hijo de Dios, como Mesías Salvador y como Maestro que enseña cómo vivir en la Iglesia. San Lucas, por su parte, con el libro de los Hechos, más que una vida de Jesucristo, escribe una monografía histórica donde después de haberse «informado con exactitud de todo desde los comienzos», expone con «orden la na-

rración de las cosas que se han cumplido entre nosotros», de modo que sus destinatarios conozcan «la indudable certeza de las enseñanzas» que han recibido (Lc 1,1-4). Pero, ¿qué quiere subrayar el cuarto evangelista?

3.1. *San Juan, un evangelio igual y distinto*

San Juan comparte género con los evangelios canónicos, pero es distinto de los sinópticos. ¿Por qué? La mayor parte de los investigadores piensa que el cuarto evangelista quiso que su relato se entendiera como evangelio, ya porque conocía otros evangelios –muchos piensan que al menos tenía noticia de la existencia de san Marcos–, ya porque tenía presentes las tradiciones que conformaron los evangelios sinópticos. Pero, al mismo tiempo, es claro que imprime a la tradición apostólica un sello particular, aportando dimensiones que no están tan presentes en los otros. Los estudiosos también están de acuerdo en que no pretende *completar* lo narrado en las otras tradiciones –él mismo dice que si se escribiera todo lo que hizo y dijo Jesús no habría libros suficientes (21,25)–, sino *complementarlo*: le da un sentido más profundo. Esto se puede ejemplificar en cuatro notas.

1. El curso de acontecimientos que conforma la vida de Jesús es sustancialmente idéntico: bautismo de Juan, ministerio de Jesús, elección de los discípulos y confesión de Pedro (6,69), milagros, enseñanzas, acoso de las autoridades e inteligencia de los discípulos, revelación particular a los discípulos, muerte bajo el poder del prefecto romano y resurrección. Ahora bien, sobre este marco general, el cuarto evangelista distribuye las acciones de manera distinta: los sinópticos narran el ministerio público de Jesús fuera de Jerusalén, y la última semana de la vida de Jesús en la ciudad santa: parece como si Jesús no hubiera pisado Jerusalén desde que era niño (Lc 2,43). En cambio, san Juan narra sobre

todo el ministerio de Jesús en Jerusalén, donde celebra al menos varias fiestas de Pascua (2,23; 6,4; 13,1). San Juan conoce el ministerio de Jesús en Galilea y lo recuerda (1,43-2-11; 4,43-54; 6,1-7,9), pero se detiene más en el ministerio de Jesús en Jerusalén y las regiones de alrededor.

Es más, si se lee el relato de san Juan en sinopsis con el de Marcos, parece como si el cuarto evangelista se esforzara para que todo cuanto narra pudiera concordarse con el segundo evangelio. Algunos investigadores relacionan este hecho con otro bastante singular. Normalmente, el cuarto evangelio ofrece muchas indicaciones del ambiente de la época -las relaciones del Sanedrín con el poder romano, el *ius gladii* (18,31), la práctica romana de romper las piernas o la judía de dar sepultura (19,31.40), etc.-, de orden topográfico, cronológico, y hasta anecdótico, que son más precisas que las de los sinópticos en general y que san Marcos en particular. De esta manera, el evangelista, señalaría que, aunque narra algunas cosas distintas, quiere ser fiel a dos cosas a la vez: a la tradición de los evangelios y a la historia acontecida.

2. Sobre las palabras de Jesús. El «Reino de Dios», expresión recurrente en los sinópticos, apenas aparece en Juan (solo dos veces en el diálogo con Nicodemo: Jn 3,3.5). Lo mismo ocurre con otras enseñanzas: las parábolas del reino, el discurso de la montaña, el envío de los doce, etc. En realidad, esto no debería extrañarnos: es algo común en los evangelios. Marcos, por ejemplo, es quien dice más veces que Jesús «enseñaba», pero también el que presenta menos ejemplos de esa enseñanza. No recoge –como tampoco san Juan– el Padrenuestro, las Bienaventuranzas, etc. Esto, por una parte. Por otra, san Juan presupone que el lector conoce ya cosas que él no cuenta o todavía no ha contado. Por ejemplo, que Jesús ha resucitado de los muertos (2,22), que existe el grupo de los doce (6,70-71), aunque ni dice sus nombres, ni ha relatado su elección (Mc 3,14-19), etc.

La cuestión se puede entender si se encuentra la perspectiva adecuada. Hay dos realidades que pueden ayudarnos. Por una parte, para los cuatro evangelios el Reino de Dios es antes que nada Jesucristo como acontecimiento novedoso en el mundo. En los sinópticos, las conocidas frases del himno de júbilo lo condensan: «Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo. Venid a mí todos los fatigados y agobiados, y yo os aliviaré. Llevad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas» (Mt 11,27-29; y par.). Los discursos de Jesús tal como los recoge san Juan contienen la misma enseñanza pero desde otra perspectiva: «Respondió Jesús: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida, nadie va al Padre si no es a través de mí. Si me habéis conocido a mí, conoceréis también a mi Padre (...). Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre y nos basta. Jesús le contestó: Felipe (...), el que me ha visto a mí ha visto al Padre (...). Las palabras que yo os digo no las hablo por mí mismo. El Padre, que está en mí, realiza sus obras» (14, 6-10).

Por otra parte, en los evangelios sinópticos, sobre todo en Marcos, las palabras y las obras de Jesús llevan a las personas a preguntarse: ¿quién es este? Los hombres dan diversas respuestas, pero cuando el Sumo sacerdote le pregunta si es el «Mesías, el Hijo del Bendito», Jesús contesta «Yo soy» (Mc 14,61-62). Y esto es lo que expone el cuarto evangelio de diversas maneras. Como dice R. Schnackenburg, en los cuatro evangelios, sin tener las mismas palabras, tenemos las mismas enseñanzas de Jesús; aunque en el cuarto están una «octava más alta».

3. Los milagros. San Juan narra solo siete milagros. Tres de ellos –las bodas de Caná (2,1-11), el ciego de nacimiento (9,1-41) y la resurrección de Lázaro (11,1-45)– son propios del cuarto evangelio. Muchas veces estos milagros, signos los llama el evangelis-

ta, van asociados a discursos y revelaciones: Jesús es el esposo (Jn, 2,29), la luz del mundo (9,5), la resurrección y la vida (11,25), el pan de vida (6,48), el buen pastor (10,11), etc. En los sinópticos los milagros no se dirigían a exaltar la figura de Jesús, sino a mostrar la llegada del Reino de Dios. En el cuarto evangelio ocurre algo parecido. Los milagros, como acabamos de decir, son signos del ser de Jesús, pero son también obras que dan testimonio de su envío por parte del Padre (5,36; 10,25; 14,11; 15,24) y son, finalmente, pruebas de que es el Mesías (7,31; 9,23; 10,41; 11,47; 12,37).

4. Un cuarto punto de la noción de evangelio es, como se ha visto, que los acontecimientos se narran «según las Escrituras». También en esto san Juan es en parte idéntico y en parte distinto. Las citas del Antiguo Testamento son frecuentes, aunque no tan abundantes como, por ejemplo, en san Mateo. De todas formas, hay aquí dos aspectos importantes. Primero, que todos los textos del Antiguo Testamento que nombra san Juan -excepto Sal 82,6, citado en Jn 10,34- están mencionados en algún otro escrito del Nuevo Testamento, lo que significa que la tradición del cuarto evangelio no es otra que la tradición primitiva. Con todo, el modo de citar es personal. Por ejemplo, al describir la entrada gloriosa en Jerusalén, dice: «Jesús encontró un borriquillo y se montó sobre él, conforme a lo que está escrito: No temas, hija de Sión. Mira a tu rey que llega montado en un borrico de asna. Al principio sus discípulos no comprendieron esto, pero cuando Jesús fue glorificado, entonces recordaron que estas cosas estaban escritas acerca de él, y que fueron precisamente estas las que le hicieron» (12, 14-16). Hay un cumplimiento de las Escrituras que los discípulos descubren tras la resurrección y así lo anota el evangelista.

Un segundo pasaje puede ilustrar la tradición común y los matices de cada evangelio. Se trata de la purificación del templo. Dejamos de lado, obviamente, muchos otros aspectos que no son del caso ahora y nos limitamos a la referencia al Antiguo Testamento:

Mc 11,16-17 dice: «Y no permitía que nadie transportase cosas por el Templo. Y les enseñaba diciendo: ¿No está escrito: *Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones* (Is 56,7)? Vosotros, en cambio, la habéis convertido en una *cueva de ladrones* (Jr 7,11)».

Jn 2,16-17 dice: «Y les dijo a los que vendían palomas: Quitad esto de aquí: no hagáis de la casa de mi Padre un mercado. Recordaron sus discípulos que está escrito: *El celo de tu casa me consume* (Sal 69,10)».

Los dos textos explican las acciones de Jesús desde las Escrituras, aunque de modo distinto. Marcos describe lo que será objetivo: la universalidad de designio salvador de Dios manifestada aquí con la frase de Isaías. El cuarto evangelio, sin embargo, ofrece como explicación los sentimientos de Jesús, que el evangelista expresa a través de la Escritura.

Aquí se ve que el cuarto evangelista quiere que se lea su relato como Evangelio de la tradición, es decir, en relación armónica con la tradición apostólica contenida en los otros. Pero además con su relato quiere mostrar que los hechos y dichos de Jesús significan mucho más que lo que pueden designar por sí mismos: su valor es el que tienen en el pensamiento de Jesucristo –el Verbo hecho hombre que ha venido para manifestar a Dios– expresado por Él y conocido y transmitido por el discípulo amado. Esto tiene que ver con otras dos notas de su relato que trataremos ahora.

3.2. *El final del cuarto evangelio*

Un lugar donde buscar instrucciones para la lectura de una obra lo constituyen las informaciones expresas del autor. Normalmente se encuentran al comienzo o al final. Formalmente,

son «pausas narrativas». En el cuarto evangelio aparecen a cada paso: hay unas 170. El narrador detiene un momento su relato y se dirige al lector para darle algún tipo de explicación. Unos ejemplos: «Jesús le miró y le dijo: Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas *–que significa: Piedra*» (1,42); «Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino, sin saber de dónde provenía *–aunque los sirvientes que sacaron el agua lo sabían–* llamó al esposo (...). *Así,* en Caná de Galilea hizo Jesús *el primero* de los signos con el que manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (2,9.11); «*María era la que ungió al Señor con perfume y le secó los pies con sus cabellos*; su hermano Lázaro había caído enfermo» (11,2); etc.

Aquí nos interesan dos pausas narrativas que se refieren a la «obra» del evangelista. Coinciden con el final del «relato» y el final del «epílogo». La primera, al final del relato:

> «Muchos otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Sin embargo, estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,30-31).

El autor declara aquí la finalidad de su obra: que sus lectores puedan creer y así tener Vida. Creer que «Jesús es el Cristo», el enviado por el Padre, es uno de los temas más recurrentes del cuarto evangelio, si no el que más. La raíz «creer» se repite hasta 98 ocasiones, la mayoría de ellas referida a creer en Jesucristo. Pero, en su contexto, las palabras del evangelista dicen un poco más. Justamente el versículo anterior (20,29) recoge el reproche de Jesús a Tomás, que no había creído a los apóstoles: «Porque me has visto has creído; bienaventurados los que sin haber visto hayan creído». Con lo que el autor, en cierta manera, les dice a sus lectores que esa fórmula de bendición de Jesús –«bienaventurados»– se dirige a ellos. No han visto físicamente a Jesucristo, pero pueden conocerlo

a través de la obra del evangelista. Y ese conocimiento les conducirá a la fe y a la salvación[5].

La segunda indicación está en los dos últimos versículos del «epílogo», que lo son también del evangelio:

> «Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero. Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir» (21,24-25).

Las dos frases, aunque coherentes una con otra, parecen tener horizontes diferentes. La primera tiene un sujeto en plural: «sabemos». Se refiere sin duda al redactor del evangelio unido a los que comparten la fe con él: ya sea su comunidad, ya sea un grupo más amplio. Parece que quiere dar fe del valor del testimonio del discípulo amado, que quizás alguien había puesto en duda[6].

Pero el valor del testimonio del discípulo amado se percibe mejor en una lectura continua de los tres episodios del epílogo.

5. El comienzo de la primera carta de san Juan (1 Jn 1,1-5), lo expresa de manera semejante, aunque, obviamente, en un género literario distinto. Significativamente, se utiliza tres veces la misma raíz de la palabra evangelio –anuncio– para referirse al contenido del escrito.

6. Un poco antes se han narrado las palabras de Jesús a Pedro sobre el destino del discípulo amado: «Jesús le respondió: Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué? Tú sígueme. *Por eso surgió entre los hermanos el rumor de que aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no le dijo que no moriría, sino: Si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?*» (21,22-23). La mayoría de los estudiosos piensa que la frase señalada en cursiva supone tres cosas: que algunos habían malinterpretado las palabras de Jesús, pensando que el discípulo amado iba a vivir hasta la segunda venida de Cristo; que el discípulo amado había muerto ya al escribirse el evangelio; y, por tanto, que si en esto su testimonio acerca de Jesús no era verdadero, tampoco tenía por qué serlo en el resto. El narrador, obviamente, quiere corregir estas confusiones.

La narración evangélica encadena tres episodios con los mismos protagonistas: Jesús, Pedro y el discípulo amado. Comienza con la pesca milagrosa. Los discípulos salen a pescar toda la noche y vuelven a la orilla de vacío. Por la mañana, tras seguir las indicaciones de Jesús resucitado –a quien no habían reconocido–, pescan una cantidad enorme. Entonces, el discípulo amado reconoce al Señor y Pedro se echa al mar (21,7). Llevan la pesca a tierra, comen y, «cuando acabaron de comer» (21,15), Jesús le pide a Simón Pedro la triple manifestación del amor, le anuncia «con qué muerte había de glorificar a Dios», y le manda que le siga (21,19). Tras esto, «se volvió Pedro y vio que le seguía aquel discípulo que Jesús amaba, el que en la cena se había recostado en su pecho (*stêthos*) y le había preguntado: Señor, ¿quién es el que te va a entregar?» (21,20). Ya sabemos cómo sigue el episodio: Pedro le pregunta qué iba a ser de aquel discípulo y Jesús le dice «si yo quiero que él permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti qué? Tú sígueme» (21,22). Lo que resulta interesante ahora es la precisión del evangelista: el discípulo amado es el que se había recostado en el «pecho» del Señor.

En realidad, resulta más interesante, cuando el lector del evangelio descubre que estas acciones son eco de otras. Al comienzo de la cena anterior a la pasión, Pedro le había manifestado a Jesús su disposición a seguirle hasta dar la vida por él y Jesús le había contestado con el anuncio de la triple negación y con una predicción más consoladora: «tú no puedes seguirme ahora, me seguirás más tarde» (13,36). Esa predicción se cumple ahora cuando Jesús le dice: «sígueme» (21,22). Pero en aquella misma cena, el evangelista recuerda que «estaba recostado en el seno (*kólpô*) de Jesús uno de los discípulos, el que Jesús amaba. Simón Pedro le hizo señas y le dijo: Pregúntale quién es ése del que habla. Él, que estaba recostado sobre el pecho (*stêthos*) de Jesús, le dice: Señor, ¿quién es?» (13, 23-25). En el texto se han transcrito las palabras griegas, porque el evangelista las usa con intención. La palabra «seno» solo aparece

otra vez en el cuarto evangelio: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno (*kólpon*) del Padre, él mismo lo dio a conocer» (1,18).

Una lectura atenta conduce así al lector no solo a confiar en el testimonio del discípulo amado sino a concederle su verdadero valor. De la misma manera que Jesús que viene del «seno» del Padre y lo revela a los hombres, el discípulo amado –el narrador ha elegido bien las palabras para que no se puedan confundir la unión de Jesús con el Padre y la unión del discípulo con Jesús– que ha recostado su cabeza en el «seno» –el «pecho»– del Señor nos lo ha dado a conocer verdaderamente.

A esta realidad es probable que apunte el último versículo. El narrador conoce otras palabras y hechos de Jesús: están narrados en otros testimonios y tradiciones apostólicas. El autor del cuarto evangelio parece decir, obviamente con una hipérbole, que si se narraran en la perspectiva recibida del discípulo amado, no cabrían en todos los libros posibles. En ocasiones la tradición cristiana ha interpretado esta frase afirmando que quizás el mejor modo de conocer los evangelios es comenzar la lectura por san Juan: así se tiene la perspectiva adecuada para leer el contenido de los otros tres. Lo cual no deja de ser también una indicación de lectura, de género literario.

5.
Los signos de Jesús

Juan Chapa

En la primera conclusión del evangelio, al final del cap. 20 y antes del cap. 21, que tiene otro final, se explica el motivo que le llevó al discípulo amado a escribir su libro. «Muchos otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Sin embargo, estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,30-31).

Esta primera conclusión sigue a la confesión de Tomás, que finaliza con las palabras de Jesús: «Porque me has visto has creído; bienaventurados los que sin haber visto hayan creído» (20,29). El libro podría haber acabado con estas palabras con las que se declara dichosos a los que creen en él a pesar de no haber sido testigos de su vida. Pero, como ya se ha dicho, el evangelista precisa a continuación y a modo de conclusión la razón y la finalidad por la que ha escrito su testimonio. A partir de ahora, «los que no han visto», los lectores del evangelio, podrán creer por el testimonio de los que han estado con Jesús. Ese testimonio ha quedado recogido por escrito en el cuarto evangelio. El evangelio media entre los que han visto y los que no han visto, haciendo posible a los últimos creer. Todo está encaminado a facilitar la fe en Jesús, a que el lector crea

en él leyendo la narración de unos signos que hizo Jesús. Los signos, pues, ocupan en el evangelio un lugar central. Están directamente relacionados con el contenido y la finalidad del evangelio. Han sido recogidos para que sus lectores puedan tener la vida eterna a través de la fe en Jesús.

1. Significado de los signos en el Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento los milagros se designan principalmente como «prodigios» (*mophetim*), «signos» (*'ôtot*), u «obras» (*ma'aseh*). Se traducen al griego respectivamente como *térata*, *sêmeia* y *erga* (o *dynameis*). Los términos se relacionan en general con acontecimientos extraordinarios, pero no siempre son fáciles de precisar los distintos usos para los que se utilizan.

a) Los «prodigios» (*mophetim*) son sucesos admirables o maravillosos, pero con un componente de extrañeza o rareza.

b) Los «signos» (*'ôtot*) subrayan más bien la finalidad que tiene una acción poderosa o extraordinaria. No connotan necesariamente lo milagroso. *'Ôt* designa por sí una prenda o señal entre dos hombres, o entre Dios y el hombre; a veces, una señal de cosas venideras, como un presagio. Se aplica, particularmente, a las acciones simbólicas realizadas por los profetas.

c) Las «obras» (*ma'asim*) es un término más neutro. Puede aplicarse también a las actuaciones de Dios.

Los dos primeros términos son los que tienen más importancia en el Antiguo Testamento. Por ejemplo cuando Dios le otorga a Moisés poderes para convertir su bastón en una serpiente y hacer que en su mano aparezca o desparezca la lepra, añade: «De esta manera, si no te creen ni atienden al primer *signo*, creerán al segundo. Y si tampoco creen por estos dos *signos* ni escuchan tu voz, toma agua del Nilo, derrámala en el suelo y el agua que sacaste del Nilo

se convertirá en sangre sobre el suelo» (Ex 4,8-9). El texto hebreo llama *'ôt*, «signo», al hecho de convertir el bastón en serpiente, y a la aparición y desaparición de la lepra. Los llama así porque estas acciones remiten más allá de su propio significado al poder que tiene Dios y que ha concedido a Moisés. Es decir, el término no se queda en el asombro que pueden causar. La acción portentosa hace referencia a algo más, remite al poder de Dios.

Pero, como se ha dicho, también hay acciones que sin ser prodigiosas pueden convertirse en signos. Tenemos ejemplos de ellas en los profetas. En el libro de Isaías se narra cómo Dios ordena al profeta que camine como un prisionero de guerra, semidesnudo y descalzo (20,1ss). Esa acción debía servir de signo a sus contemporáneos de que así serían llevados por los asirios aquellos que confiaban en la protección de Egipto y Etiopía. En el libro de Jeremías, el profeta camina con un yugo sobre el cuello por orden de Dios (Jr 27,1ss). La acción significaba que Jerusalén no debía intentar quitarse de encima el yugo babilónico sino someterse a él para salvar la vida; solo la sumisión a Nabucodonosor les traería la paz y el bienestar. En el libro de Ezequiel el Señor manda al profeta construir una maqueta de Jerusalén asediada y luego tenderse sobre el lado izquierdo durante 390 días (4,1ss). La acción significaba que el Señor tenía establecidas las fechas de los acontecimientos que le ocurrirían a la ciudad santa.

En todos estos casos vemos que unas determinadas actuaciones de los profetas tenían un carácter simbólico como signos de otras realidades sobre las que el profeta quería advertir. Eran acciones significativas que se correspondían con algo ordenado por Dios para que ocurriera en el mundo real. Eran algo más que meras ilustraciones. Habían sido inspiradas por Dios. Eran acciones eficaces para que las personas que eran testigos de ellas se convirtieran o cambiaran de actitud. El signo ayudaba a realizar lo que significaba. En el símbolo se daba también la cosa simbolizada.

2. Signos del cuarto evangelio

En el cuarto evangelio, a diferencia de los sinópticos, Juan no utiliza la palabra *dýnamis*, «acto de poder», para designar al milagro. Emplea, en cambio, dos términos: *ergon*, «obra» y *sêmeion*, «signo». Las «obras» remiten sobre todo a la acción liberadora de Dios durante el Éxodo; los «signos», a lo que obró Dios por medio de Moisés. Específicamente, estos dos términos le sirven al evangelista para mostrar quién es Jesús, el propósito de su actividad, su gloria y su relación con el Padre.

La palabra *ergon,* «obra», expresa la perspectiva divina en algo que se ha hecho. Por eso, su uso resulta adecuado para que el propio Jesús lo aplique a sus acciones. De ahí que en el cuarto evangelio con frecuencia aparezcan referencias a las «obras» que él hace –especialmente en los diálogos con las autoridades judías– para manifestar su condición divina.

Por su parte, el término *sêmeion*, «signo», que aparece 17 veces en Juan, indica el punto de vista humano, por el que la atención es dirigida no tanto a lo milagroso en sí, sino a lo que es revelado por el milagro a los que ven más allá de él. Es algo que ocurre de hecho pero que entraña un significado más profundo que el acontecimiento mismo. Las acciones a las que se aplica explícitamente el término «signo» son consideradas milagrosas, aunque lo milagroso no forma parte de la connotación original de la palabra ni esta se emplea siempre para designar milagros. De todas maneras, en la mayoría de los casos se podría traducir como «signo milagroso». Así, por ejemplo:

2,11: En Caná de Galilea hizo Jesús el primero de los *signos* (milagrosos) con el que manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él.

2,23: Mientras estaba en Jerusalén durante la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre al ver los *signos* (milagrosos) que hacía.

3,2: Este vino a él de noche y le dijo: Rabbí, sabemos que has venido de parte de Dios como Maestro, pues nadie puede hacer los *signos* (milagrosos) que tú haces si Dios no está con él.

Junto a esto, san Juan trata otras acciones de Jesús como signos, al estilo de los signos de los profetas del Antiguo Testamento. Algunas de estas acciones, como la purificación del templo o el lavatorio de los pies, son especialmente reveladoras.

Además, conviene recordar que en el judaísmo helenístico el campo semántico de *semeion-semainein* también se utilizaba con especial referencia a la significación simbólica. Filón, por ejemplo, encontraba en palabras del Antiguo Testamento un significado ordinario, literal, y un significado simbólico. De manera que la palabra «signo» estaba muy cerca de «símbolo» y este estaba muy próximo al sentido de acción significativa o simbólica. En este sentido, se puede afirmar que el evangelista quiere que todos los acontecimientos narrados en el evangelio sean entendidos como acontecimientos significativos, como «símbolos», que a veces deben interpretarse con los discursos que les acompañan y otras veces según los métodos y concepciones del evangelista.

Tradicionalmente, se señalan siete signos y vienen recogidos sobre todo entre los caps. 2 a 12, la primera parte del evangelio, a la que se ha llamado por este motivo el «libro de los signos». Estos siete signos son los siguientes:

a) La conversión del agua en vino en las bodas de Caná de Galilea (2,1-11).
b) La curación del hijo de un funcionario real (4,46-54).
c) La curación de un paralítico junto a la piscina de Betzata (5,1-16).
d) La multiplicación de los panes (6,1-14).
e) Jesús camina sobre las aguas del mar de Galilea (6,16-21).
f) La curación del ciego de nacimiento en la piscina de Siloé (9,1-17).

g) La resurrección de Lázaro (11,1-44).

De todas formas, no todos los autores coinciden en esta clasificación. Algunos incluyen entre los signos la purificación del templo (2,13-22) y no tienen en cuenta el caminar de Jesús sobre las aguas (6,16-21).

En la mayor parte de los casos estos signos son punto de partida de diálogos o discursos en los que Jesús trasmite sus enseñanzas. Este es un rasgo característico del evangelio en el que todo está perfectamente concatenado, y en donde cada sección se debe ver a la luz de la totalidad de toda la obra.

Esta concatenación se invierte en la segunda parte del evangelio, el llamado «libro de la gloria» (13,1-20,31). El episodio, en este caso la pasión y muerte de Jesús (18,1-20,31), viene precedido por el discurso de despedida de Jesús a sus discípulos, en el que les instruye sobre cómo será la vida de la Iglesia cuando Cristo haya sido exaltado (13,1-17,26). Al mismo tiempo todo «el libro de la gloria», centrado en la pasión, muerte, resurrección y exaltación de Jesús, constituye el signo por excelencia, que viene precedido y explicado por un largo «discurso», el conjunto del «libro de los signos» (1,19-12,50).

No podemos detenernos en más detalles ni hay lugar para explicar cada uno de los signos. Por eso aquí se ofrecerá un somero recorrido por los signos que aparecen en el evangelio.

3. Panorámica de los signos

A grandes líneas los signos más relevantes en el cuarto evangelio se pueden agrupar al hilo de la secuencia de los acontecimientos narrados. En todos ellos se pone de manifiesto el sentido del que habla Juan al final del evangelio. Han sido escritos para creer en Jesús. Por eso, ante el signo realizado hay una respuesta de fe por parte de los discípulos, o de rechazo por parte de los que no creen.

3.1. *Signos de un nuevo orden*

Los primeros signos que narra el evangelio (las bodas de Caná y la purificación del templo) manifiestan que Jesús instaura un nuevo orden de gracia y salvación. Enseñan que Jesús lleva a plenitud el culto de Israel y hace realidad en el presente lo que los israelitas esperaban para el final de los tiempos. El agua sustituida por el vino, el anuncio de un nuevo templo son realidades similares a lo que san Pablo había expresado con otras palabras: «Lo viejo pasó, ya ha llegado lo nuevo» (2 Co 5,17).

1. El episodio de las bodas de Caná (2,1-10) muestra entre otras cosas que la conversión del agua en vino es signo de que con la venida de Jesús, la religión judía simbolizada en el agua («para las purificaciones de los judíos», 2,6) se transforma en la religión del evangelio, simbolizada en el vino. Se hace realidad lo dicho en el prólogo: «la Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (1,17). En el pensamiento de la época, por ejemplo en Filón, el vino simbolizaba los dones divinos de gracia, gozo, virtud, sabiduría; en definitiva, la vida espiritual. En Juan representa todo lo que Cristo ha traído al mundo (sobre la novedad del vino cf. Mt 9,17; Mc 2,22; Lc 5,37). La escena es como la contrapartida de la multiplicación de los panes, de modo que entre las dos se alude al pan y al vino de la Eucaristía. La respuesta de Jesús a su Madre muestra que el signo se ha obtenido no por los lazos de la carne, sino por la fe, de la que María es modelo. Además las palabras finales: «Así, en Caná de Galilea hizo Jesús el primero de los signos con el que manifestó su gloria» (2,11), remiten a las palabras del prólogo: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria» (1,14). La gloria de Cristo se manifiesta mediante un signo que muestra que con su venida el antiguo plan de salvación es reemplazado por el nuevo.

La respuesta de fe ante el signo es clara: «Y sus discípulos creyeron en él» (2,11). Desde esta perspectiva la conversión del agua en

vino significa el efecto que Jesús puede tener en la vida de las personas. Todo el episodio habla de transformación cuando Jesús está presente. Él lo transforma todo. Vino para conceder la vida a los hombres y vida en plenitud (10,10). Esa transformación tiene lugar cuando se toman seriamente las palabras de su Madre: «Haced lo que él os diga» (2,5).

2. La purificación del templo (2,14-22), con la alusión a la destrucción y una nueva edificación, alude a la muerte y resurrección de Jesús, y confirma el nuevo orden salvífico inaugurado por Cristo. El pasaje encuentra su paralelo en dos escenas de los sinópticos: 1) la purificación del templo (Mc 11,15-19.27-28 y par.), que se sitúa al comienzo de la semana en la que Jesús muere; y 2) la comparecencia de los falsos testigos en el juicio de Jesús ante el Sanedrín –la noche antes de ser crucificado–, en el que los falsos testigos afirman que Jesús había dicho que destruiría el templo (Mc 14,58; Mt 26,61; cf. Hch 6,14). Es como si san Juan combinara las escenas, situándolas al principio del ministerio. Pero frente a los falsos testigos, que decían haber escuchado a Jesús: «Yo destruiré este templo», Juan recoge la afirmación de Jesús, pero mostrando que no dijo: «Yo destruiré», sino «Destruid» (2,19). Jesús añade que no va a sustituir ese santuario por otro sino que ese mismo santuario volverá a ser levantado; y el evangelista aclara que el Santuario es el cuerpo de Jesús, «destruido» por «los judíos» pero levantado por Jesús. En definitiva, el templo es llevado a la perfección por el cuerpo de Jesús, el verdadero lugar santo, en el que la Palabra eterna se ha hecho carne, en el que habita la gloria de Dios. El antiguo Israel es llevado a cumplimiento en el nuevo Israel, el nuevo orden que Cristo inaugura que es la Iglesia. Jesús habla de la fundación de la Iglesia a través de su resurrección. La doctrina enlaza así con la enseñanza de la Carta a los Efesios, en la que se habla de la Iglesia como cuerpo.

Como en Caná, se pone de manifiesto la respuesta de fe ante el signo: «Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus

discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús» (2,22). Sin embargo, también señala el evangelista que Jesús no confiaba en su fe porque se quedaban en el aspecto milagroso del signo y no percibían lo que significaba (2,24-25).

Tanto en el signo de Caná como en el de la purificación del templo se alude a la pasión y glorificación de Cristo. La indicación de que las bodas se celebraron «al tercer día» (2,1) evoca también el hecho de que Cristo manifestó su gloria resucitando al tercer día. «No ha llegado mi hora» (2,4) hace referencia a la pasión y glorificación de Jesús. Se refleja así que para el evangelista todo el ministerio de Jesús, en cuanto Palabra hecha carne, debe tener el carácter de la gloria que se manifestó «al tercer día», cuando resucitó de entre los muertos. Por su parte, en la purificación del templo, el templo destruido y levantado hace clara referencia a la muerte y resurrección de Cristo. El celo de su casa que devora a Jesús le llevará a la muerte, que será su glorificación.

La enseñanza de estos signos viene confirmada a continuación por el diálogo de Jesús con Nicodemo (3,1-15) y con la samaritana (4,5-45). Nicodemo acude a ver a Jesús y se sorprende cuando Jesús le habla del nuevo nacimiento, señalando el contraste entre lo que nace de la carne y nace del Espíritu. Así se nos dice que solo se puede entrar en ese nuevo mundo instaurado por Jesús en virtud del Espíritu, la gracia que procede del mismo Dios. Con las propias fuerzas no es posible. Pero la conexión con el Espíritu es a través de un elemento material, el agua. Del nacimiento físico se pasa al renacimiento espiritual, del viento como fenómeno físico al Espíritu. Lo visible sugiere lo invisible. En el diálogo con la samaritana se subraya esta verdad, contrastando dos realidades: el pozo de Jacob con el «agua viva» (4,10), la gracia del Espíritu que trae Cristo; y los lugares de culto de los samaritanos y judíos (Garizim y Jerusalén) con el nuevo culto instaurado por Jesús. Jesús es el lugar en el que

Dios y el hombre se encuentran «en espíritu y verdad» (4,23) y para el cual el tiempo ya está maduro. En Jesús es una realidad presente: «Llega la hora, y es esta» (4,23), le dice a la samaritana.

3.2. *Signos de la Palabra que da vida*

Los dos siguientes signos, el de la curación del hijo del funcionario real y el del paralítico de la piscina de Betzata, revelan que Jesús es dador de vida. La palabra de Cristo dio la vida a los que estaban prácticamente muertos.

1. El signo de curación del hijo de un funcionario (4,46-54) se introduce como el segundo signo realizado en Caná, el lugar donde manifestó su gloria (2,11). Se parece también al relato de las bodas en cuanto que, igual que la Madre de Jesús, quien hace aquí la petición es aparentemente rechazado. Sin embargo, gracias a su perseverancia, Jesús concede lo que le piden. Y la falta de fe de los de su tierra (4,44) contrasta con la fe que manifiesta el funcionario real que cree en la palabra de Jesús, una palabra que da vida (por tres veces se dice: «Tu hijo está vivo»: 4,50.51.53). El funcionario vuelve a su casa fortalecido por esa palabra, que hace que crea toda su familia. Así pues, Jesús aparece como la Palabra hecha carne (1,14) que restituye la vida mediante su palabra, aunque la pronuncie a distancia.

La relación entre signo y fe es evidente: «Si no veis signos y prodigios, no creéis» (4,48). Por tanto, todo el relato es una invitación a creer en esa Palabra, aun sin ser testigo directo de signos admirables (cf. el reproche a Tomás al final del evangelio: «Porque me has visto has creído»: 20,29).

2. Continuando con el tema incoado, en el signo siguiente (5,1-16), el paralítico de la piscina de Betzata también recobra la salud por la palabra de Jesús. El contexto es una fiesta de los judíos que no se especifica. El día es también festivo, un sábado (5,9). En

el signo reaparece el simbolismo del agua. Como la de las bodas de Caná y la del pozo de Jacob en el encuentro con la samaritana, el agua de la piscina probática tampoco es eficaz. Frente a la Torá, Ley de Moisés, que a veces se comparaba en el judaísmo con el agua, está la Palabra de Cristo. Frente a la Ley que no daba la vida, la Palabra de Cristo tiene la capacidad incluso de dar la voluntad y la fuerza de vivir: «¿Quieres curarte?» (5,6), le pregunta Jesús al paralítico. De nuevo se hacen realidad las palabras del prólogo: «la Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (1,17). Jesús le dice al enfermo: «Levántate» (5,8). Utiliza una palabra que evoca la resurrección. Es una señal de que la nueva creación esperada por los judíos se está haciendo realidad. Con Jesús ha llegado la hora. Dios es el Padre de Jesús y le ha dado a su Hijo el poder sobre la vida y la muerte.

La respuesta de fe ante el signo se encuentra en las palabras del Maestro al recién curado: «Mira, estás curado; no peques más para que no te ocurra algo peor» (5,14). La enfermedad se relacionaba con el pecado. Jesús muestra que la desgracia verdadera no es la enfermedad sino el no creer en él. La curación no se refiere solo al cuerpo, sino también al corazón.

El discurso que sigue (5,17-47) explica el poder de Jesús de dar la vida. Jesús tiene el mismo poder que el Padre: «Pues así como el Padre resucita a los muertos y les da vida, del mismo modo el Hijo da vida a quienes quiere... pues como el Padre tiene vida en sí mismo, así ha dado al Hijo tener vida en sí mismo» (5,21.26). Es la misma idea que aparece en 5,39-40: «Examinad las Escrituras, ya que vosotros pensáis tener en ellas la vida eterna: ellas son las que dan testimonio de mí. Y no queréis venir a mí para tener vida». El Padre, por amor a su Hijo, le ha conferido el poder de dar la vida que Él mismo posee. En Jesús se hace presente el poder de Dios. «Los judíos» entienden su razonamiento: «Por esto los judíos con más ahínco intentaban matarle, porque no solo quebrantaba el

sábado, sino que también llamaba a Dios Padre suyo, haciéndose igual a Dios» (5,18). Lo que les escandaliza es que Jesús se considera el único juez de la verdadera imitación del Padre.

3.3. *El signo del Pan de vida*

De Jerusalén el escenario se traslada de nuevo a Galilea en donde Jesús realiza el signo de la multiplicación de los panes y de los peces (6,1-15). El signo continúa el tema de la vida, puesto que está encaminado a mostrar que Jesús es Pan de vida, como Palabra y como Eucaristía. Ya desde el principio del relato queda clara la intencionalidad eucarística. San Juan anota que el signo de la multiplicación de los panes ocurrió cuando «pronto iba a ser la Pascua, la fiesta de los judíos» (6,4). Esta referencia insinúa que el banquete eucarístico prefigurado en la multiplicación de los panes y explicitado en el discurso de la sinagoga había de ser en adelante la Nueva Pascua instituida por Cristo.

El pasaje de Juan tiene muchos detalles en común con los dos relatos sinópticos de multiplicaciones (seguidos en el primero de ellos por el caminar sobre las aguas). Algunos son más parecidos al primer relato y otros más cercanos al segundo. Propio de la narración de Juan respecto de los sinópticos es: el cruzar el mar (6,1), la cercanía de la Pascua (6,4), el papel de Felipe y Andrés (6,7-8), el que los panes fueran de cebada (6,9) y la orden de Jesús a sus discípulos de que nada se perdiera (6,12). Otro detalle característico es la aparente alusión de Juan al relato de 2 Reyes 4,42-44, en el que se narra cómo Eliseo da de comer milagrosamente a la gente en época de hambruna. De todas maneras, en el evangelio los beneficiados son muchos más numerosos. Además de la referencia a este milagro de Eliseo, todo el pasaje tiene como trasfondo cómo Dios alimentó a los israelitas en el desierto en tiempos de Moisés (cf. 6,31-32). La manera prodigiosa en que se sacia la multitud y

el hecho de que la multiplicación de los panes ocurrió en un lugar desierto, según nos informan los sinópticos, sitúan el éxodo en el trasfondo de la escena. Solo que para san Juan, que informa que allí había abundante hierba, parece que ese lugar desértico ha sido transformado por la presencia de Jesús en un jardín. Estos detalles relacionan el ministerio de Jesús con los dos periodos más importantes de actividad milagrosa en la historia del pueblo de Dios: el ministerio de Moisés, y el de Elías y Eliseo. Se muestra así que la actuación de Jesús tiene rasgos en común con las actuaciones milagrosas de los grandes siervos de Dios de la historia de Israel. Y de alguna forma, evoca la transfiguración, en la que Jesús aparece con Moisés y Elías, hablando de su muerte inminente.

El modo de describir el signo, recordando que Jesús tomó los panes y «dio gracias» (6,11), contiene también una significación eucarística. Describe la misma acción que emplean los otros evangelistas en el relato de la institución de la Eucaristía durante la Última Cena, cuando señalan que Jesús «bendijo» (Mt 26,26; Mc 14,22) o «dio gracias» (Mt 26,27; Mc 14,23; Lc 22,17-19) y repartió el pan. Tanto «bendecir» como «dar gracias» hacen entrever la plegaria que habría de dar el nombre a la Eucaristía: la *beraká*, una oración de agradecimiento que tiene la forma de una bendición dirigida a Dios. Al reconocimiento por parte de la muchedumbre de Jesús como el profeta que ha de venir, como lo hizo también la samaritana (4,19), sigue un intento de hacerle rey. Jesús rechaza esta comprensión inadecuada de él y en cambio manifiesta a sus discípulos quién es él verdaderamente cuando se les aparece caminando sobre las aguas. En ese momento les tranquiliza diciéndoles: «Soy yo» (6,20), en alusión al nombre divino hebreo.

Después del milagro y de caminar sobre las aguas, el discurso en la sinagoga de Cafarnaún explica el signo: Dios da la vida eterna a través de Jesús, no de Moisés, como esperaba la muchedumbre. Para la gente, Jesús, como profeta al estilo de Moisés, tendría que

renovar el don del maná. Pero, Jesús como nuevo Profeta, lleva a plenitud los dones que Moisés había ofrecido al pueblo. El maná era un signo, Jesús es el Pan verdadero (6,26-34). Jesús es el Pan de vida y el que da la vida (6,34-51) y da ese Pan de vida en la Eucaristía (6,52-59). Uno debe alimentarse de su carne y sangre para tener vida eterna.

Como en otros lugares, la proclamación de las palabras de Jesús constituye un acto de juicio, que separa a los que tienen fe de los que no la tienen. Muchos de sus discípulos no entienden y se escandalizan, porque no tenían fe. Jesús hablaba de cómo la carne dada en alimento será la del Hijo del hombre retornado del cielo, es decir, es una carne animada por el Espíritu Santo: «El espíritu es el que da vida, la carne no sirve para nada: las palabras que os he hablado son espíritu y son vida» (6,63). Son palabras que evocan la escena del calvario, donde el agua y la sangre brotaron del costado de Cristo, manifestando la fuerza de la gracia que saldría de él. Pero para aceptar esta enseñanza hace falta tener el Espíritu, tener fe, tal como queda reflejado en la confesión de Pedro: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna; nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios» (6,68-69).

3.4. *El signo de la luz*

De nuevo en Jerusalén, el evangelista prepara el signo de la curación del ciego. En los caps. 7-8 Jesús se revela al mundo como luz mediante siete diálogos que ponen de manifiesto a Cristo como vida y como luz, afirmación que provoca adhesión y rechazo. El evangelista viene a mostrar que después de la Vida viene la Luz, tal como estaba anunciado en el prólogo: «la vida era la luz de los hombres» (1,4). El contexto del signo es la fiesta de los Tabernáculos, fiesta que el judaísmo asociaba al día del Señor, el día del juicio final, cuando instaurase su reinado definitivo (Za 14,16). La fiesta

duraba ocho días e incluía la peregrinación a Jerusalén. Además de celebrar la vendimia a finales de septiembre/octubre, estaba caracterizada por las oraciones que pedían la lluvia. Cada día de la fiesta se celebraba una procesión desde la piscina de Siloé llevando agua que se derramaba en el templo y en el «patio de las mujeres» del santuario se encendían enormes antorchas. En esa fiesta, Jesús se presenta como agua y como luz: «Si alguno tiene sed, venga a mí; y beba quien cree en mí. Como dice la Escritura, de sus entrañas brotarán ríos de agua viva» (7,37-38); «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida (8,12). Agua y luz son términos que se aplican a la Ley (la revelación de Dios para los judíos) y que ahora se identifican en Jesús. Pero sus palabras encuentran la oposición de las autoridades y a partir de ese momento la muerte de Jesús está cada vez más presente en el evangelio.

El signo de la curación del ciego de nacimiento (9,1-41) confirma la revelación de Jesús como luz del mundo del capítulo anterior y contrasta con la ceguera de los judíos que se le oponen. Es el triunfo de la luz sobre las tinieblas. La conexión con la vida se realiza mediante la nueva aparición del símbolo del agua. Como el agua de Caná, el agua del pozo de Jacob y el agua de la piscina probática, tampoco el agua de la piscina de Siloé (el Enviado) es eficaz por sí misma. Solo ilumina si el verdadero «Enviado» es el Hijo que el Padre envió. Como en otras escenas, el ciego de nacimiento representa un tipo de encuentro de fe con Jesús. El ciego, después de lavarse en las aguas de Siloé, ejemplifica al que es iluminado, es decir, al bautizado, que solo llega a ver quién es realmente Jesús después de sufrir el rechazo, como lo sufrió Jesús. Ese rechazo ofrece la oportunidad de alcanzar una fe mucho más profunda y es ejemplo de cómo todo cristiano está llamado a confesar a Cristo ante los hombres.

El signo viene explicado por el diálogo de Jesús con las autoridades y el ciego. Jesús es juez de los que se encuentran con la luz y

signo de que trae el juicio. Las autoridades se escandalizan de que Jesús cure en sábado (9,16). Además, como Jesús era de orígenes desconocidos, no se alegran de lo que hace. En cambio, lo encuentran culpable. Tergiversan la realidad y condenan a Jesús junto con el que era ciego, que es expulsado de la sinagoga. Sin embargo, al final se invierten los términos (9,35-41). Los jueces, las autoridades judías, son juzgados. El ciego ha logrado la vista y las autoridades son las que están ciegas. Ellas son las que han sido halladas culpables.

Como en el caso del signo de la multiplicación de los panes y su explicación, ante el signo realizado por Jesús en el ciego la respuesta es de rechazo o aceptación, de fe en Jesús o de ceguera. El que era ciego lo manifiesta: ante la manifestación de Jesús como Hijo del hombre, cree y se postra ante él (9,38). «En definitiva, es en Jesús y mediante Él en donde el ciego se limpia para poder ver. Todo el capítulo se muestra como una explicación del bautismo, que nos hace capaces de ver. Cristo es quien nos da la luz, quien nos abre los ojos mediante el sacramento» (J. Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, I, p. 287).

La explicación del signo continúa en el discurso que viene a continuación (10,1-42). Por la ceguera de los líderes del pueblo, Dios ha enviado al pastor prometido por los profetas, el Mesías. Jesús es el buen pastor enviado por Dios a Israel, que dio la vida por su rebaño. Su muerte es el medio para comunicar la vida a sus ovejas, que ya no son solo de Israel sino de todo el mundo: «Tengo otras ovejas…» (10,6). Los que rechazan la luz y la vida, los que prefieren las tinieblas, son presentados atrayendo sobre ellos el juicio de Dios. Están preparando la muerte de Cristo, mediante la cual él va a dar la vida al mundo. Su muerte es un juicio sobre los que rechazan la luz. Ante ese rechazo que provocan sus afirmaciones (10,22-39), Jesús se manifiesta abiertamente, en la fiesta de la Dedicación que viene después, como Hijo de Dios (10,36), una misma cosa con el Padre (10,30), dador de vida eterna.

3.5. *El signo de la victoria sobre la muerte*

El escenario se traslada fuera de Jerusalén y el signo que se narra a continuación muestra a Jesús como la resurrección y la vida (11,1-53). Pero todo el signo que realiza Jesús habla también de su muerte y de su resurrección.

En la narración del hombre nacido ciego (cap. 9), el diálogo explicando el valor del signo seguía a la curación; pero en este nuevo signo el diálogo precede al signo, como un comentario de él, y el signo interpreta el diálogo. El relato comienza por mencionar la existencia de un enfermo (11,1) y termina indicando su curación después de haber muerto y ser enterrado: «Y el que estaba muerto salió» (11,44). Para Jesús la enfermedad tiene la finalidad de revelar su propia gloria como Hijo de Dios. Por eso no acude enseguida a su ayuda. Cuando el enfermo está muerto y su muerte asegurada, entonces lo resucitará. Por otra parte, la referencia a la muerte de Jesús está presente desde el principio. Juan refiere las amenazas contra la vida de Jesús antes de narrar la resurrección de Lázaro: «Rabbí, hace poco te buscaban los judíos para lapidarte, y ¿vas a volver allí» (11,5-8). Solo cuando no hay posibilidad de ayuda humana vuelve a Judea, haciendo frente a los peligros que le acechan allí. Solo entonces se dirige allí para enfrentarse con la muerte y vencerla. Se hace realidad lo dicho en el capítulo anterior sobre el buen pastor que entrega la vida por sus ovejas (10,10-11). Queda entonces claro que el poder de dar la vida que posee Jesús está relacionado con su sacrificio hasta la muerte. Se confirma así que los planes de Jesús no son los planes de los hombres. En cualquier caso, lo importante es estar junto a él, como lo afirma Tomás: «Vayamos también nosotros y muramos con él» (11,16), expresión equivalente de lo que encontramos en los sinópticos: «Si alguno quiere venir detrás de mí, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y que me siga» (Mc 8,34 y par.). Pero la muerte, un fenómeno físico, habla

también de una realidad espiritual. En el diálogo, Jesús le asegura a Marta que su hermano resucitará. Ella piensa en la resurrección corporal, que se esperaba el último día. Pero frente a su «ojalá hubieras estado aquí» (11,21), que mira al pasado, Jesús afirma que lo que se esperaba para el futuro (en el judaísmo la resurrección se relacionaba con el final de los tiempos) está ya presente en su persona, porque él posee el poder de dar la vida: «Yo soy la resurrección y la vida» (11,25).

Como en los otros signos, en este también se pone de manifiesto la necesidad de la fe. Creer en Jesús aquí y ahora significa superar la muerte y entrar en la verdadera vida que ya está presente en él. La vida, como realidad presente o don futuro al final de los tiempos, la posee Jesús. Cualquier cosa que se puede imaginar está en Jesús. La medida de todo vivir es Jesucristo porque él es ya desde ahora la verdadera vida. Es la vida que da la vida y vence a la muerte.

A la resurrección de Lázaro sigue la decisión del Sanedrín de condenar a muerte a Jesús. Es el ataque de las tinieblas contra la luz. Jesús va a Judea para dar la vida a Lázaro y su acción vivificadora provoca su condena a muerte. Pero la muerte de Cristo es un ofrecimiento libre de su vida en sacrificio. Además, el Buen Pastor no solo entrega su vida por sus ovejas sino que atrae a otras. En efecto, lo que profetizó Caifás: «os conviene que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca toda la nación», lo explica el evangelista diciendo que «Jesús iba a morir por la nación; y no solo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos» (11,51-52). Jesús es el Buen Pastor que trae las «otras ovejas» para que haya un solo rebaño, así como hay un solo pastor (10,11-16).

Después de la resurrección de Lázaro y la decisión de las autoridades de dar muerte a quien había dado la vida, el evangelio relata otras acciones de Jesús, que son más parecidas a las acciones simbólicas de los profetas, aludidas al comienzo de este tema: la unción en Betania y la entrada en Jerusalén. Estas dos acciones

confirman que Jesús da la vida a través de la muerte y que tiene poder de resucitar.

1. El punto significativo de la unción en Betania por parte de María (12,1-8) está en 12,7: «Dejadle que lo emplee para el día de mi sepultura». Jesús es ungido como se ungirá a un cadáver. Prepara la idea de enterrar a la que se referirá Jesús un poco más adelante: «Si el grano de trigo no muere al caer en tierra, queda infecundo» (12,24). La acción es un signo de que Jesús va a ser sepultado.

2. La entrada triunfal en Jerusalén (12,12-15) no difiere sustancialmente de la narración que de ese momento recogen los sinópticos (Mc 11,1-10; Mt 21,1-9; Lc 19,28-40). Como en el episodio de la purificación del templo, donde se narra que solo a la luz de la resurrección los discípulos entendieron que el anuncio se refería a la muerte y resurrección de Cristo, aquí el evangelista señala que los discípulos no entendieron el sentido de la entrada triunfal hasta que fue glorificado (12,16), es decir, cuando murió para resucitar. De manera que en esta escena es Cristo quien avanza, muerto y resucitado, montado en un asno y aclamado como rey por todas las gentes. Para Juan, para quien la idea de la realeza de Cristo es muy importante, la entrada en Jerusalén es signo de que Jesús será un día universalmente reconocido por toda la humanidad. Así nos lo dice el evangelista por boca de las autoridades judías: «Todo el mundo se ha ido detrás de él» (12,19). Ese «mundo» es todo el género humano al que Dios amó (3,16) y al que Cristo vino a salvar (3,17; 4,42). Pero esa soberanía universal de Jesús será posible, porque está dispuesto a entregar su vida. Jesús tiene poder en virtud de la muerte, medio por el que vence a la misma muerte. Lo mismo que la semilla que cae en tierra y que al morir produce mucho fruto (12,24), la muerte de Jesús crea una comunidad universal, la Iglesia. La universalidad viene confirmada por el hecho de que Jesús pronuncia esas palabras cuando es visitado por los griegos, los helenistas (12,20-21), seguramente prosélitos de los judíos, pero que para Juan represen-

tan a todo el mundo en general. Ese encuentro es la ocasión de un discurso sobre el alcance universal de la muerte de Jesús (12,24-33).

La conmoción de Jesús ante la inminencia de su muerte (12,27) corresponde al Getsemaní de los sinópticos. Juan muestra que la hora del deshonor es la hora de su gloria. Su corona es la cruz. A través de la muerte de Jesús entrará en acción una fuerza que en su momento arrastrará hacia Dios a todas las cosas en un impulso de reconciliación. Así se entiende la gloria de Cristo, la que había manifestado al realizar el primero de sus signos y llevó a sus discípulos a creer en él (2,11). Es lo contrario a lo que entienden los hombres. La hora de su muerte es la hora de Cristo, y esta hora en que se manifiesta la gloria de Jesús es también la hora del juicio para este mundo (12,31). Con la muerte de Jesús se inicia el juicio de este mundo. La muerte es la acción glorificadora de Dios.

* * *

En conclusión, el número de signos en el cuarto evangelio es mucho menor que el número de milagros en los sinópticos. Además, faltan resúmenes de la actividad taumatúrgica de Jesús y tampoco se encuentran exorcismos. Juan atenúa los aspectos milagrosos y en cambio muestra la controversia que suscita el signo realizado por Jesús mediante los diálogos que le siguen. Los signos que obra Jesús son actos de poder que tienen un carácter simbólico y que revelan su origen y manifiestan su gloria y su misión como Hijo de Dios. Están estrechamente ligados a la fe (mientras que en los sinópticos están relacionados sobre todo con la inauguración del Reino de Dios). La gente llega a creer, o debería llegar a creer, como resultado de ver el signo que Jesús realiza. Aunque los signos tienen como finalidad suscitar la fe en él, cabe también el rechazo y no admitir que sean obras de Dios. Son, por ello, insuficientes para la fe. Pero son el camino para que a través de ellos se reconozca el gran signo de Jesús, su glorificación mediante la muerte en la cruz.

6.
Los discursos y diálogos de Jesús

Juan Chapa

Las narraciones de los actos significativos de Jesús, como se ha explicado en el capítulo anterior, van acompañados de uno o más discursos cuyo fin es mostrar el significado de esos actos. De alguna forma, los signos no se pueden separar de los discursos que los explican. Sin embargo, considerar brevemente en su conjunto tanto los signos como los discursos puede ayudar a hacerse una idea más nítida de cómo Juan estructura la actividad de Jesús.

Este capítulo, por tanto, se centra en las palabras que pronuncia Jesús y que Juan recoge en forma de discursos, a menudo largos, que se distinguen por un lenguaje denso y profundo. En ellos Jesús habla con un tono solemne y majestuoso, en ocasiones poético. Es un estilo que caracteriza el modo del hablar de Dios en el Antiguo Testamento por medio de los profetas o el de la Sabiduría divina personificada cuando habla en los libros sapienciales y que se corresponde con la condición de Jesús, Verbo preexistente, revelador del Padre.

Ya se ha visto también que esos discursos a menudo se alternan con los signos u otros episodios y en ocasiones toman la forma de diálogo. Los principales son los siguientes:

El agua es convertida en vino y se predice un nuevo templo (2,1-21)	Diálogo con Nicodemo y con la samaritana: el nuevo nacimiento y el nuevo culto (3,1-21; 4,1-42)*
Curación del paralítico junto a la piscina (5,1-16)	Discurso sobre la autoridad de Jesús (5,17-47)
La multiplicación de los panes (6,1-21)	Discurso-diálogo sobre el pan de vida (6,26-65)
Jesús en la Fiesta de los Tabernáculos (7,1-16)	Discurso sobre la mesianidad y sobre Cristo, luz del mundo (7,16-52; 8,12-59)
Curación del ciego de nacimiento (9,1-7)	Discurso-diálogo sobre el juicio (9,8-41)
Resurrección de Lázaro (11,1-53)	Episodio – Diálogo – Jesús es la resurrección y la vida.
Unos griegos preguntan por Jesús (12,20-23)	Discurso sobre la pasión (12,23-36)
Pasión y muerte de Jesús (18,1-20,31)	Precedidos por discursos de despedida sobre la vida de la Iglesia (13,1-17,26)

* Entre ambos diálogos se encuentra el episodio en que Juan Bautista es interrogado acerca de Jesús en Ainón, cerca de Salín (3,22-26). Le acompaña también un discurso: Juan debe disminuir y Jesús crecer (3,27-36).

De todas maneras no hay que buscar esquemas fijos. Por ejemplo, en el cap. 10, el discurso del buen pastor no tiene una clara conexión con otro episodio. El signo de Caná (2,1-12) aparece aislado, sin discurso. Después de la purificación del templo (2,13-16) solo hay un breve diálogo, etc. Aquí trataremos brevemente los principales discursos y diálogos.

1. Diálogo con Nicodemo (3,1-21)

Con el diálogo-discurso el evangelista presenta una revelación clara de quién es Jesús, cuál es la salvación que trae a los hombres, y la condición para alcanzarla: la fe que se recibe en el bautismo bajo la acción del Espíritu Santo.

Nicodemo era fariseo y miembro del Sanedrín. Aparece como un representante del viejo orden que Jesús lleva a plenitud. Viene a Jesús «de noche» (3,2; cf. 19,39), es decir, todavía no pertenece a la luz (las tinieblas implican ignorancia, cf. 9,24) y le reconoce solo como un maestro que es impulsado por Dios (3,2), pero que no ha venido verdaderamente de Dios. Al igual que la mujer samaritana o el ciego de nacimiento, Nicodemo representa una fe que todavía no es plena, como queda claro por su incomprensión de las palabras de Jesús. Entiende en sentido literal la necesidad de «nacer de nuevo» (3,3).

Mediante el uso de dobles sentidos de varias palabras (*anothen* en griego significa «de nuevo» y «de lo alto»; *pneuma* significa «viento» y «espíritu», etc.), Jesús le explica que solo nacer de lo alto permite a alguien entrar en el reino de Dios. Hay que pasar del reino de la carne al reino del Espíritu, cuando se es engendrado por Dios («de lo alto»). El nacer del Espíritu evoca el «nacer de Dios» del prólogo (1,13). Cuando se recibe al Verbo hecho carne es cuando se llega a ser hijo de Dios. Nicodemo está pensando en un nacimiento natural de una madre judía que le hace a uno miembro del pueblo elegido, un pueblo que el Antiguo Testamento considera hijo de Dios (Ex 4,22; Dt 32,6; Os 11,1). Pero Jesús le dice que lo único que la carne puede engendrar es carne (3,6). Por tanto, Jesús está sustituyendo radicalmente lo que constituye el ser hijo de Dios. El nuevo nacimiento tiene lugar en el bautismo, cuando alguien es bautizado en agua y recibe el Espíritu de Dios.

La «ironía» típica de Juan aparece en 3,9-11. Ante Nicodemo que vino diciendo «sabemos» (3,2), pero no podemos entender, Je-

sús le dice por el contrario: «Hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto» (3,11). Jesús habla por aquellos que creen y puede hablar con conocimiento de causa de la necesidad de nacer de lo alto porque él mismo viene de lo alto.

Tras el diálogo, en 3,11 comienza un monólogo, en el que se vuelven a evocar las ideas del prólogo. Jesús habla del Unigénito, que es portador de vida y de luz, desciende del cielo, se hace carne, revela al Padre y vuelve al cielo, posibilitando a los que creen en él, a los que le reciben, obtener la vida eterna, «subir con él», nacer de nuevo. La posibilidad de este nuevo nacimiento está condicionada por el descenso del Hijo del hombre y su elevación en la cruz, que, como la serpiente de bronce que alzó Moisés, es causa de salvación para quienes la miran con fe. La causa de ese nuevo nacimiento es el amor de Dios al mundo. La muerte de Cristo es la manifestación suprema del amor de Dios por los hombres. Él es el Hijo de Dios venido al mundo trayendo la propia vida de Dios, de manera que todo el que cree en él tiene vida eterna y por tanto está ya juzgado.

En 3,19 se pasa de la idea de la vida a la de la luz. El nuevo nacimiento a la vida eterna es también la venida de la luz. Y la luz para Juan proyecta su luminosidad para juzgar la respuesta de los hombres a Cristo. Los que prefieren las tinieblas a la luz se condenan ellos mismos. El vino a dar la vida y no a juzgar.

El testimonio de Juan Bautista que se ofrece a continuación (3,23-36) continúa con algunas de las ideas del diálogo y sirve para unir las ideas del agua y Espíritu mediante el bautismo de Jesús que se confiere en la Iglesia (frente al bautismo de Juan). El nuevo nacimiento se obra por el bautismo «en el Espíritu» que da Cristo porque posee el Espíritu y bautiza en el Espíritu y como consecuencia comunica la vida eterna al creyente.

2. Diálogo con la samaritana (4,1-42)

En el viaje de Judea a Galilea Jesús se detiene en Samaría junto al pozo de Jacob en Siquem/Sicar. La mujer representa un tipo particular de encuentro de fe con Jesús. Es imagen de cómo se llega a la fe a pesar de los obstáculos.

El tema de 4,7-15 es «el agua viva». La expresión tiene un doble sentido. Puede significar «agua corriente» (como podía ser el agua del pozo de Jacob), pero en el sentido que le da Jesús es «agua que da la vida eterna». Para la tradición rabínica el agua era símbolo de la Ley, de la Torá, el «don» de Dios a su pueblo. La Torá purificaba, saciaba la sed y fomentaba la vida. Pero, como ocurría con el agua de Caná para las purificaciones de los judíos, era insuficiente. Jesús, en cambio, da el agua con la que los hombres nacen al reino del Espíritu. «El agua –si bien ahora de otra forma– se convierte en símbolo del *Pneuma*, de la verdadera fuerza vital que apaga la sed más profunda del hombre y le da la vida plena, que él espera aun sin conocerla» (J. Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, I, p. 286). Se vuelve así a hacer presente la afirmación del prólogo: «La Ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (1,17).

La mujer no entiende, solo puede apreciar el sentido superficial. Interpreta erróneamente que el agua a la que se refiere Jesús es el agua corriente y le pregunta al Maestro si piensa que él es más grande que Jacob. Conforme a la «ironía» joánica, la samaritana está afirmando sin saberlo que efectivamente Jesús es más grande que el patriarca que había dado el pozo. La mujer quiere esa agua para conveniencia suya. Se mueve en un nivel meramente terreno. Jesús entonces vuelve al símbolo del templo purificado y alude a los cultos sincretistas de Samaría y a cualquier adulteración del judaísmo. La mención del «quinto marido» puede ser una alusión a los colonos de cinco ciudades paganas que en el siglo VIII a.C. llevaron a

Samaría sus propios dioses (2 R 17,24ss y Josefo, *Ant.* 9.14.8) y que hizo que los profetas considerasen a los samaritanos, y a todos los israelitas idólatras, «adúlteros». Las palabras de Jesús enseñan que al cristianismo se llega a través del verdadero judaísmo (4,22). Pero tanto el culto judío como el de Samaría quedan superados por el nuevo culto «en Espíritu y en verdad» (4,23-24). Así pues, Cristo inaugura una nueva relación con Dios, un nuevo culto simbolizado en el vino de Caná, el agua viva y el nuevo templo que él levantará, conforme al nacimiento del Espíritu.

Como consecuencia de la revelación de Jesús, la mujer le confiesa como Mesías, como aquel que inaugura un nuevo orden salvífico. Desde este momento y hasta el final de la escena (4,27-39), Juan presenta un doble escenario: Jesús habla con sus discípulos, mientras la mujer lo hace con los de su pueblo. Ella se convierte en testigo de Cristo y sus paisanos aceptan su testimonio cuando encuentran a Jesús y entran en contacto personal con él (4,40-42). Los discípulos, por su parte, muestran una incomprensión sobre el alimento de Jesús (4,31-33), como la que tenía la mujer sobre el agua. Jesús, que da la vida, no tiene necesidad de que nadie le dé alimento. Además, vive haciendo la voluntad de su Padre. Como Hijo depende de Él para todo. Y forma parte de la voluntad de Dios no solo que Jesús anuncie la obra de la salvación del hombre, sino que la lleve a cabo mediante la transformación de todo lo creado. Lo que los judíos esperaban para el final de los tiempos se hace realidad: «los campos están dorados para la siega» (4,35).

3. En Jerusalén, discurso sobre la autoridad de Jesús (5,17-47)

Jesús se encuentra en Jerusalén y cura al paralítico de la piscina probática en sábado. Al ser interpelado por ello, contesta que al cu-

rar, al dar la vida, está haciendo lo mismo que Dios hace siempre. Como consecuencia las autoridades deciden matarle porque «llamaba a Dios Padre suyo, haciéndose igual a Dios» (5,18). En este punto se inicia un largo discurso de Jesús, en el que da respuesta a esa acusación.

La primera parte del discurso (5,19-30) versa sobre la actividad permanente de Dios. Dios continúa «trabajando» incluso el sábado, pues siempre gobierna el mundo. El «dar la vida» (curar) y «juzgar» (salvar a los hombres) forman parte de ese gobierno. Son manifestaciones de su poder creador y real. El Hijo tiene autoridad para juzgar, porque tiene autoridad para dar la vida. «Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, del mismo modo el Hijo da vida a quienes quiere» (5,21). Por eso puede juzgar el mundo, porque está revestido con el poder de dar la vida (5,28). Jesús realiza lo que solo Dios puede hacer. «El que escucha mi palabra... tiene vida eterna y no viene a juicio sino que de la muerte pasa a la vida» (5,24). Pero Jesús no «se hace igual a Dios» en el sentido de que fuera un segundo dios frente a Dios. Él no puede hacer nada por sí mismo (5,19.26-27). Jesús «es igual a Dios» en cuanto que actúa en unidad absoluta con el Padre. El Hijo obedece radicalmente al Padre y el Padre ama al Hijo de manera perfecta. Así, todo lo que hace el Hijo es en unión con el Padre. Hay una identidad de voluntad y de acción. Por eso, puede vivificar y juzgar, que son acciones de Dios. En conclusión, Jesús «no es igual a Dios» en el sentido de estar frente a Dios, pero sí lo es, en cuanto tiene los mismos atributos divinos.

La segunda parte del discurso (5,31-47) se centra en el testimonio. Ya desde el principio del evangelio se había hecho referencia al testimonio de Juan Bautista, Andrés, Felipe y Natanael (1,19-49). Más tarde había aparecido también un nuevo testimonio del Bautista (3,25-30). A continuación se había recogido el testimonio que de sí mismo había dado Jesús: él ha bajado del cielo enviado por Dios y da testimonio de lo que ha visto y oído; quien acepta

ese testimonio reconoce la veracidad de Dios mismo y tiene vida eterna; rechazarlo supone negar la verdad de Dios (3,31-34). Este tema continúa en el presente discurso donde se afirma que el testimonio definitivo, por encima del de Juan (5,33-35), es el del Padre. Ese testimonio se manifiesta en las «obras de Dios» (5,36). Por un lado en su poder de vivificar y juzgar y por otro en la Escritura, que da testimonio de Cristo (5,39). Pero para aceptar este testimonio se necesita haber aceptado interiormente al Verbo de Dios. Las Escrituras por sí solas no son suficientes. Hace falta amor a Dios y buscar la gloria de Dios, no la propia. En definitiva, el testimonio principal es el poder de la «palabra de Dios», que se manifiesta en las palabras y acciones de Jesús, y que hay que aceptar interiormente. Esas obras de Dios no son solo las curaciones, sino la posibilidad de un nuevo tipo de vida, si los hombres confiesan a Cristo. Y este nuevo tipo de vida se encuentra en la Iglesia.

4. Jesús, Pan de vida (6,26-65)

El discurso en la sinagoga de Cafarnaún explica el signo de la multiplicación de los panes y de los peces que se ha narrado al comienzo del cap. 6. Todo gira en torno al Pan de vida, simbolizado en el pan con el que Jesús sació a las muchedumbres.

Se abre con una introducción a modo de diálogo entre Jesús y los judíos, donde Jesús revela cuáles son los bienes mesiánicos que él trae (6,26-34). Los temas del Éxodo, y en concreto el del maná, evidentes en las circunstancias de la multiplicación de los panes, se relacionan con la promesa de la Eucaristía mediante la cita del Salmo 78,24: «Les dio a comer pan del cielo» (6,30). En la tradición judía se esperaba que el Mesías restaurase el don del maná. Por eso, los que habían sido testigos del milagro piden a Jesús la repetición del don para confirmar su condición mesiánica. Pero el maná es un

alimento que «se consume» (6,27), que perece. En cambio, Jesús habla de que hay que trabajar, esforzarse (literalmente, obtener a través del trabajo) por un alimento real y eterno, que es el que da él. Además, el pan era símbolo de la Torá. Jesús les dice que el conocimiento de la Torá no es verdadero conocimiento de la voluntad de Dios. Como el maná no es pan verdadero, tampoco la Torá. El pan de Dios, el verdadero conocimiento del Dios que da vida, es Cristo. Pero, como la samaritana, los oyentes se quedan a un nivel meramente superficial y le piden a Jesús ese pan como alimento que sacie su hambre: «Señor, danos siempre de este pan, le dijeron ellos» (6,34).

A partir de ese momento el discurso continúa con una revelación de Jesús como Pan de vida en cuanto que la revelación que hace del Padre es la Palabra de Dios que alimenta al hombre (6,35-47). Jesús dice bien claro que el pan de Dios, el «pan que ha bajado del cielo» (6,33), es él. Por eso hay que ir hacía él (6,35). Ir hacia él significa creer en él como enviado del Padre que descendió del cielo. Sus palabras (6,36-40) recuerdan el discurso del cap. 5. Jesús es «dador de vida» (vivificador) porque el Padre quiere que la salvación se obre por Jesús y Jesús cumple la voluntad del Padre mediante su perfecta obediencia. Quien «ve» a Cristo con fe, quien contempla su gloria, posee vida eterna ahora y tiene asegurada la resurrección final (6,40). Los que le escuchan, como los israelitas durante el éxodo, murmuran contra Jesús (6,41-42) y piensan que es un simple hombre, el hijo de José, de quien dicen conocer a su padre y a su madre (otro ejemplo de «ironía» joánica, según la cual el evangelista nos está diciendo precisamente que Jesús no tiene un origen carnal). Jesús les dice que solo pueden comprender los que son «enseñados por Dios» (6,45), es decir, quienes tengan la palabra divina habitando en ellos. El Padre atrae hacia Cristo a quienes comprenden que él descendió del cielo, pues es el único que tiene la visión de Dios. Esta visión es la que da la vida eterna. Por eso,

quien ve al Hijo tiene vida eterna. De manera que Jesús es el Pan de vida, porque su revelación es una enseñanza de Dios que comunica la visión de Dios.

En los siguientes versículos (6,48-59) se encuentra la parte más específicamente eucarística del discurso. Jesús manifiesta que él es el alimento ya no tanto como Palabra del Padre (enseñanza de Dios), sino en cuanto que su carne y su sangre es el alimento de los hombres. Tras recapitular las ideas previas del discurso (6,48-50), Jesús afirma que él es el Pan y se da a sí mismo como Pan que hay que comer. Ante la sorpresa de los oyentes: «¿Cómo puede este darnos a comer su carne?», la respuesta de Jesús se entiende a la luz de la pasión, muerte y resurrección. Jesús da su carne y su sangre muriendo por los hombres. Así ocurre sacramentalmente en la Eucaristía. Las palabras «el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» (6,51) equivalen a las de la institución de la Eucaristía: «Esto es mi cuerpo que se da por vosotros» (1 Co 11,24). Beber la sangre es también una referencia evidente al sacrificio de Cristo. Mediante su muerte, Jesús se convierte en Pan de vida para el mundo.

A raíz de las palabras de Jesús surge la incomprensión de los que le oyen, que habían pensado que el alimento eucarístico era el de su carne, en su estado actual, terreno. Pero Jesús habla de cómo la carne dada en alimento será la del Hijo del hombre retornado del cielo, es decir, una carne animada por el Espíritu Santo. Prueba de ello es que Jesús encarna las palabras que ha hablado y que «son espíritu y son vida» (6,63). Es decir, sus palabras dan la vida que es engendrada por el Espíritu a los que creen en él y no sirven para nada para los que no creen (6,64). Este es el juicio que separa a los que tienen fe de los incrédulos, como queda claro en la confesión de Pedro y en la mención del traidor (6,65-71).

5. Cristo, luz del mundo (7,16-52; 8,12-59)

Los caps. 7 y 8 contienen fundamentalmente unas controversias entre Jesús y las autoridades judías, a raíz de su manifestación en Jerusalén como Mesías. Las controversias se agrupan en torno a siete diálogos, en los que el tema principal son las afirmaciones mesiánicas de Jesús. En el centro se sitúa la revelación de Jesús como fuente de agua viva y luz del mundo, que acentúa el rechazo por parte de sus oyentes. El peligro de muerte que acecha a Jesús, presente a lo largo de todos los diálogos (7,1.13.19.25.30.32.44; 8,37.40.59), se hace más intenso a partir de ahora. Los interlocutores son principalmente las autoridades judías y la muchedumbre que había acudido a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos. Los siete diálogos pueden distribuirse de la siguiente manera:

1. 7,14-24: Polémica con «los judíos» y «la multitud». La doctrina de Jesús proviene de Dios que le ha enviado. Jesús solo busca la gloria de quien le envió.

2. 7,25-30: Polémica con «algunos de Jerusalén». Jesús habla de su origen y su destino. Sus interlocutores piensan conocer de dónde viene, pero no conocen su verdadero origen, que es el enviado del Padre.

3. 7,31-36: Polémica con «príncipes de los sacerdotes», «fariseos», «judíos». Jesús habla de su partida. Sus oyentes no entienden, no saben de dónde viene ni a dónde va.

4. 7,37-52: El último día de la fiesta, en el que se sacaba agua de la piscina de Siloé y se rociaba el altar del templo pidiendo la lluvia, y también se leían textos de Isaías, Ezequiel y Zacarías que fomentaban el anhelo de la venida del Mesías, Jesús se ofrece a sí mismo como la fuente de agua viva, hablando de su glorificación junto al Padre y del envío del Espíritu. Sus palabras suscitan diversidad de pareceres entre la multitud, con la intervención de la multitud, los alguaciles del templo, los príncipes de los sacerdotes y los fariseos y Nicodemo.

5. 8,12-20: Polémica con los «fariseos». Desde la primera noche de la fiesta se iluminaba el atrio de las mujeres del templo con cuatro grandes lámparas. Es quizá en este contexto cuando Jesús se revela como luz del mundo. El tema del juicio, presente en estos capítulos, se hace más patente. La luz trae el juicio, discrimina entre los que prefieren las tinieblas y la luz.

6. 8,21-30: Polémica con los «judíos». Jesús habla de su muerte. Los que «son de abajo» mueren en sus pecados; en cambio, para él, que «es de arriba», la muerte es un retorno al Padre que le envió, una elevación (con la doble alusión a la crucifixión y a la exaltación). La cruz revelará el misterio de la identidad de Jesús.

7. 8,31-59: Polémica con los «judíos que habían creído en Jesús», pero cuya fe era insuficiente. Jesús les exhorta a perseverar en su palabra. De ahí les vendrá el conocimiento de la verdad y la consiguiente libertad.

El tema de la libertad suscita la discusión en torno a Abrahán y su descendencia. Jesús es más grande que Abrahán y anterior a él. Conocer la verdad es conocerle a él, que ha visto al Padre. El verdadero linaje de Abrahán, los verdaderos hijos de Dios, son los que creen en que Jesús es el enviado. Quienes le acepten no conocerán la muerte. Como en otras ocasiones, sus interlocutores entienden ese no conocer la muerte en sentido físico, como algo que ni siquiera Abrahán y los profetas pudieron obtener. Ante tal objeción Jesús revela su divinidad: «Antes de que Abrahán naciese, yo soy» (8,58).

6. Jesús, buen pastor, uno con el Padre (10,1-39)

El cap. 10 se divide en dos partes: la primera (10,1-21) trata del tema del pastor y el rebaño; la segunda (10,22-39) es una escena de controversia, parecida a la de los caps. 7-8 sobre las afirmaciones mesiánicas de Jesús en Jerusalén, durante la fiesta de la Dedicación del Templo.

La primera parte forma una unidad con el cap. 9, la curación del ciego de nacimiento y la posterior controversia con los judíos incrédulos, en el que el tema principal es la luz y su efecto como juicio: «Yo he venido a este mundo para un juicio, para que los que no ven vean, y los que ven se vuelvan ciegos (...) Si fuerais ciegos no tendrías pecado, pero ahora decís: "Nosotros vemos"; por eso vuestro pecado permanece» (9,39.41). Esta sentencia de Jesús da paso al discurso sobre el Buen Pastor. En el trasfondo están los pasajes veterotestamentarios en los que el pueblo elegido es el rebaño, el Señor su pastor (Sal 23) y los dirigentes indignos de Israel los malos pastores (Jr 23,1-6; Ez 34,1-31). En concreto, Ezequiel emite un juicio severo contra los gobernantes de Israel que se despreocupan del pueblo. De la misma manera, Jesús condena a los dirigentes de los judíos porque han expulsado del rebaño al que era ciego y dispersan las ovejas que Cristo vino a reunir. Y si Ezequiel, a raíz de esa sentencia contra los gobernantes, anuncia que Dios iba a suscitar un Pastor único, semejante a David, que apacentaría a sus ovejas, Cristo lleva a cumplimiento lo anunciado por el profeta. Jesús no solo conoce y conduce sus ovejas, sino que «da su vida» por ellas (10,11). Dar la vida por las ovejas revela expresamente la muerte de Cristo como sacrificio vicario. Ahora queda claro que la vida eterna, de la que se ha dicho con anterioridad que es un don de Cristo (cap. 3) que él da dándose a sí mismo (cap. 6), la da Jesús mediante la muerte, como un pastor salva a sus ovejas luchando con el lobo hasta dar su vida. El tema del discurso es, pues, el del juicio y el de la muerte vivificadora. Los que rechazan la vida y la luz se condenan a ellos mismos. Su rechazo llevará a Jesús a morir en la cruz, pero mediante esa muerte dará vida al mundo al mismo tiempo que será un juicio sobre él.

La segunda parte del cap. 10 revela las consecuencias del juicio. El discurso muestra la actitud de los que voluntariamente han querido excluirse del rebaño de Cristo. De hecho, las palabras: «Si

tú eres el Cristo, dínoslo claramente» (10,24), presentan un paralelismo grande con el juicio de Jesús ante el Sanedrín que narran los sinópticos: «¿Eres tú el Mesías el Hijo del Bendito?» (Mc 14,61). En ambos casos, la confesión de Jesús lleva consigo la condena a muerte (o al intento de matarlo en el caso que vemos en 10,31: «recogieron otra vez piedras para lapidarle»). Lo que está en juego es si Jesús es el Mesías. La respuesta se sintetiza en tres afirmaciones: «Yo y el Padre somos uno» (10,30), «soy Hijo de Dios» (10,36), «el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,38). Jesús es el Hijo que es uno con el Padre y da vida eterna, como quedará claro en el capítulo siguiente, con la resurrección de Lázaro.

7. La glorificación de Cristo mediante su muerte (12,23-36)

A la unción en Betania (12,1-8) y a la entrada triunfal en Jerusalén (12,12-15) sigue un breve discurso a raíz del deseo de ver a Jesús de unos griegos que han acudido a Jerusalén con motivo de la fiesta de la Pascua. Jesús habla de algo que parece que va a ser inminente: «ha llegado la hora» (12,23). El tema es la muerte y la resurrección de Jesús, la pasión y su significado. Comienza con la referencia al grano de trigo que muere y así produce fruto abundante (12,24) y culmina con la afirmación de que atraerá a todos hacia sí (12,32).

Jesús, tras hablar de la universalidad del valor redentor de su muerte, del grano de trigo que «si muere, produce mucho fruto» (12,34), enseña lo que esto supone en la vida de sus seguidores mediante unas palabras muy similares a las que aparecen en los sinópticos: «El que ama su vida la perderá…» (12,25-26; cf. Mc 8,35 y par.). A continuación se refiere a su glorificación en un pasaje que equivale a la oración en Getsemaní de los sinópticos y a Hb 5,7-9: «Ahora mi alma está turbada; y ¿qué voy a decir?: "¿Padre, líbrame

de esta hora?" ¡Pero si para esto he venido a esta hora!» (12,27). Jesús, ante el sufrimiento que se acerca, acepta la voluntad del Padre: «Padre, glorifica tu nombre» (12,28). La gloria de Dios se va a manifestar de forma definitiva en la muerte y resurrección de Jesús. De esa gloria se ha ido hablando en los capítulos precedentes (5,44; 7,18; 8,50-55; 11,4). Desde entonces, ha quedado claro que Jesús no busca su gloria; que esa gloria va unida a la manifestación de la gloria de Dios y que es una consecuencia de vencer a la muerte (11,40). Ahora se nos dice que la muerte de Cristo es glorificación, porque es consecuencia de su acto de entrega voluntaria. A resultas de ello el mundo es juzgado y mediante este juicio el príncipe de este mundo será arrojado fuera (12,31). De todas formas, también se aclara que la finalidad última no es el juicio. Lo definitivo es la atracción de todos hacía Cristo: «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32). Esta atracción se realiza mediante la muerte en la cruz del Hijo del hombre. Ante esa afirmación sus interlocutores no entienden: el Mesías era eterno, no podía morir (12,34). Por tanto el Hijo del hombre no podía ser el Mesías. Pero lo que Jesús afirma es que precisamente la muerte del Hijo del hombre es medio de la exaltación del Mesías. La muerte por crucifixión es un signo de la exaltación y de la gloria de Cristo. El discurso termina volviendo sobre lo ya dicho con anterioridad: Cristo es la luz y hay que creer en él, pues «mientras tenéis la luz, creed en la luz para que seáis hijos de la luz» (12,36). A continuación, dice Juan, Jesús «se marchó y se ocultó de ellos». De esa manera se cierra el ministerio público de Jesús. La luz que había venido al mundo se retira para volver al Padre. Los que no creen en él quedan en tinieblas.

Los versículos siguientes (12,37-50) son un epílogo al «libro de los signos» en el que el evangelista comenta la historia que ha contado (12,37-43), haciendo ver que se ha cumplido lo que ha dicho en el prólogo: la luz vino a los suyos, y los suyos no le recibie-

ron (1,10-11). El evangelista cierra esta parte añadiendo los puntos principales de la predicación de Jesús (12,44-50) en unos versículos que son introducidos por un «Jesús clamó y dijo» (12,44). No es que Jesús vuelva a aparecer tras retirarse. Es una manera que tiene el evangelista de presentar de forma sintética al final de esta parte la enseñanza del ministerio público de Jesús, preparando así la segunda parte del libro, el «libro de la gloria».

8. La despedida de Jesús (13,1-17,26)

La glorificación de Cristo viene precedida por unos largos discursos de Jesús con los suyos. Si el «libro de los signos» mostraba el rechazo de los suyos a la luz, «el libro de la gloria» muestra cómo los que reciben y creen en la luz son hechos hijos de Dios (1,12). En los cinco capítulos que describen la Última Cena solo «los suyos» están presentes para escuchar de Jesús cuáles eran los planes que tenía con ellos, y a ellos habla en el cuerpo de los discursos al contemplar su partida. Después, en los tres capítulos que describen la pasión y muerte, Jesús es glorificado y sube al Padre. Mediante la muerte y resurrección de Jesús, «los suyos» tienen ahora como Padre a Dios. El Padre es Padre «de ellos», como le dice Jesús a María Magdalena cuando se le aparece después de la resurrección: «Vete donde están mis hermanos y diles: "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios"» (20,17). Se observa así que el «libro de la gloria» ilustra el tema del prólogo: «Pero a cuantos le recibieron / les dio la potestad de ser hijos de Dios, / a los que creen en su nombre, que no han nacido de la sangre, / ni de la voluntad de la carne, / ni del querer del hombre, / sino de Dios» (1,12-13). Es decir, gracias a la glorificación de Cristo se constituye un nuevo «los suyos», un nuevo pueblo formado por los que creen en su nombre (el nuevo Israel, la Iglesia), a quienes Cristo hace partícipes de la vida eterna.

El contenido de los discursos es en buena medida la versión de Juan de la abundante enseñanza privada de Jesús a sus discípulos recogida por los sinópticos. Muchos de los preceptos, advertencias y promesas a sus discípulos (el envío al mundo, la conducta de la comunidad cristiana, el anuncio de la traición de Judas, la negación de Pedro y dispersión de los discípulos, las futuras persecuciones, las promesas de la protección divina y la ayuda del Espíritu Santo), y muchas de las predicciones de la muerte y resurrección de Cristo, y de las predicciones sobre el fin y la segunda venida que aparecen recogidos en los tres primeros evangelios encuentran sus paralelos en estos discursos de la Última Cena. Pero a estos temas se añaden otros tomados de la primera parte del cuarto evangelio: la gloria divina revelada en Cristo, el conocimiento de Dios, la palabra divina que trae vida, la relación entre el Padre y el Hijo, etc. Todo gira en torno a la unión con Cristo y a la vida eterna a la que los discípulos son llevados mediante la muerte y resurrección de Jesús. Esta vida consecuencia de la inhabitación mutua de Cristo y sus discípulos, que a su vez reproduce la inhabitación mutua del Padre y del Hijo, es consecuencia del amor de Dios. Si en la primera parte las palabras claves eran la «vida» y la «luz», en esta parte la palabra clave es el «amor».

La estructura es semejante a la que se encuentra en otros momentos del evangelio (caps. 5, 6, 9, 10). Se describe primero una acción de Jesús (13,1-30), que viene seguida de un diálogo (13,31-14,31) y un largo monólogo (15,1-16,33). Concluye con una oración de Jesús (17,1-26). El tono de sus palabras es el de alguien situado entre el cielo y la tierra y ya en su ascenso a la gloria. Jesús habla a la vez como alguien que todavía está en el mundo y como el que ya no está en él, de manera que sus palabras se presentan con un valor eterno, como un mensaje de Jesús a todos los que creerán en él a lo largo de todos los tiempos. En términos de forma y contenido recuerda a un «testamento» o discurso de despedida.

1. Acción de Jesús (13,1-30). El lavatorio de los pies es el signo que viene explicado por los discursos y que a su vez se ilumina por estos. La acción de Jesús significa, entre otras cosas, la encarnación consumada por la entrega de sí mismo a la muerte y la participación de los discípulos en ella por medio del bautismo.

2. Diálogo (13,31-14,31). Tras el anuncio de la traición de los discípulos y la marcha de Judas, se inicia un diálogo de Jesús con los suyos sobre la partida y el retorno de Cristo, sobre su muerte y su resurrección. Comienza con una referencia a la glorificación del Hijo del hombre como algo que está sucediendo, porque Jesús está ya realizando su pasión (13,31-32), y a continuación indica que se va a marchar pronto a un lugar (la muerte) al que no pueden acompañarle, algo que los discípulos no entienden. Jesús les dice que va a prepararles un lugar y que regresará. La marcha que Cristo va a emprender, la muerte, es el viaje hacia el Padre, pues Jesús es una sola cosa con Él. Cristo crucificado es el camino por el que los discípulos deben marchar hacia el mismo fin. Él es quien comunica el conocimiento y la visión de Dios. Pero él continuará con los suyos (13,33-14,14). Lo hará escuchando su plegaria y enviará el Espíritu para estar con ellos y en ellos (14,15-17). No les dejará huérfanos, porque después de la muerte volverá de una manera nueva y sus discípulos tendrán vida, el conocimiento de Dios que es participación en la inhabitación mutua del Padre y del Hijo (14,18-21). En definitiva, después de la muerte de Jesús, y gracias a ella, sus discípulos entrarán en unión con él como su Señor vivo y, mediante él, también con el Padre. Así tendrán la vida eterna. Todo este proceso tiene su origen en el amor de Dios al mundo. Después de la muerte de Cristo, sus discípulos deben reproducir en su amor mutuo el amor que el Padre mostró al enviar al Hijo y el amor que el Hijo mostró al entregar su vida. Este es el amor cristiano. Y este amor debe ser una revelación al mundo: llevará al mundo a la fe y al conocimiento de Dios, a la vida eterna. El Espíritu lo garantiza

(14,22-26). Al final (14,27-31), como en un apéndice, se resumen estas ideas.

3. Monólogo (15,1-16,33). Algunos de los temas enunciados brevemente en el diálogo anterior, la inhabitación mutua de Cristo y sus discípulos y la obra del Paráclito, se desarrollan por extenso en este largo monólogo de Jesús sobre Cristo y su Iglesia. Trata de la relación de los miembros de la Iglesia con el Señor resucitado y exaltado (15,1-17), de su situación en un mundo hostil (15,18-16,11), de la acción del Espíritu en la Iglesia (16,12-15), y del significado de la muerte y resurrección de Cristo (16,16-31). La imagen de la vid como figura del pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, con sus connotaciones eucarísticas, se utilizaba para designar a la Iglesia como el verdadero pueblo de Dios, revelado ahora por Jesús. Pero Juan especifica que Cristo crucificado y resucitado es la vid verdadera que incluye en sí a todos los miembros del verdadero pueblo de Dios, como los sarmientos de la vid (15,1-8). Se revela así la inhabitación mutua de Cristo y los suyos, que tiene por principio el amor. El amor de Cristo a los suyos reproduce el amor del Padre y tiene como fruto la obediencia amorosa de los discípulos. De esta manera, el mandamiento del amor aparece así otra vez con luces nuevas (15,9-17).

En contraste con ese amor, la Iglesia deberá soportar el odio por parte del mundo hostil. Los discípulos, por la fe, no son del «mundo de abajo», sino que pertenecen al «mundo de arriba» por su unión con Cristo. Por eso sufrirán persecución, como Cristo, a quien también le ha odiado el mundo (15,18-21). Y este es el juicio del mundo (15,22-16,11). El mundo se condena si rechaza a Cristo, pues es rechazar al Padre. En este contexto de juicio Jesús introduce la doctrina sobre el Paráclito, quien después de la marcha de Jesús es el «abogado» que defiende a los cristianos, y el «consolador» que los conforta. En este juicio, el abogado se convierte en fiscal y pronuncia la sentencia final contra el mundo (16,8-11). Durante su

ministerio, Jesús, la luz del mundo, era causa de condenación para aquellos que rechazaban la luz. Después de su muerte, viene su Espíritu y realiza el juicio del mundo, por el que el príncipe de este mundo es juzgado y expulsado. El Espíritu es, además, maestro de la Iglesia y mediador del conocimiento de Cristo y del Padre (16,12-15). Desde aquí hasta el final del capítulo (16,16-31), el monólogo es interrumpido por intervenciones de los discípulos, como en los caps. 13-14. Es como un resumen de lo anterior donde queda claro el significado de la muerte y resurrección de Cristo, que garantiza el amor divino, la inhabitación de Cristo y el poder de la Iglesia para juzgar el mundo. El discurso termina con el anuncio de la victoria (16,31), que se producirá con la muerte y resurrección.

4. Oración de Jesús (17,1-26). Esta sublime conclusión de los discursos de despedida es denominada a menudo «Oración sacerdotal» de Jesús. En ella Jesús se consagra a sí mismo por aquellos que él iba a enviar al mundo (17,18-19). La oración recoge elementos del «libro de los signos» y de los discursos de despedida. La unión con Cristo, muerto y resucitado, de la que ha tratado en estos discursos, queda ahora ratificada por la oración de intercesión. Jesús, con la ofrenda obediente de su vida, sube al Padre llevando consigo a todos por los que intercede, sus discípulos y aquellos que creerán en él hasta el fin de los tiempos. En primer lugar (17,1-8), Jesús pide su glorificación (es decir, la gloria que tenía antes de la creación), sobre la base de que él ha completado todo lo que el Padre le ha dado y ha revelado el nombre de Dios. Pide por eso la aceptación de su sacrificio en la cruz. No es una oración egoísta, pues el fin de la glorificación es que el Hijo pueda glorificar propiamente al Padre. En segundo lugar (17,9-19), Jesús contempla a los discípulos en su situación en el mundo tras su marcha y ruega por aquellos que el Padre le ha dado para que se mantengan seguros, mientras que rehúsa pedir por el mundo (que al rechazar a Jesús se ha convertido en el reino del mal). A diferencia de un salvador

gnóstico, Jesús no pide que sus discípulos sean sacados del mundo, sino solo que sean protegidos del Maligno (que es el Príncipe de este mundo). Pidiendo que sean consagrados como él mismo se consagra, Jesús les envía al mundo a dar testimonio de la verdad. Finalmente (17,20-26), Jesús pide por los futuros creyentes a través de la palabra de sus discípulos, para que sean llevados a la unidad perfecta de la vida divina siendo uno con el Padre y Jesús, que son uno. Esta petición encuentra su cumplimiento porque quien la pide ha dado su vida por sus amigos.

Tras estos discursos Juan ha preparado el camino para entender en su máxima hondura el relato de la pasión que viene a continuación.

7. La pasión de Jesús

Pablo M.ª Edo

Con el episodio de la Última Cena (cap. 13) comienza el relato joánico de la glorificación de Jesús incoado en el pasaje de la unción en Betania del capítulo anterior. Después de los siete signos narrados en la primera parte del evangelio (caps. 1-12), se puede entender la Pasión y la Resurrección de Jesús como el octavo signo. El número ocho simboliza así la plenitud, más allá de la perfección que representa el número siete en el judaísmo.

Para afrontar el relato de la Pasión según san Juan trataremos de ofrecer primero una visión de conjunto, como en una red de relaciones (Primera Parte). En un segundo momento nos detendremos en el comentario de cada escena (Segunda Parte). Para facilitar la brevedad del capítulo solo señalaremos los aspectos más sobresalientes.

I
COMENTARIO GENERAL

Para una lectura de más calado del relato de la Pasión, puede ser útil señalar algunas notas del estilo joánico. Esto es lo que haremos en primer lugar, distinguiendo cuatro características. Después

ofrecemos un pasaje joánico donde estas características se ejemplifican. Esto nos permitirá señalar después algunas claves de lectura para el relato de la Pasión.

1. Características del relato

Podrían señalarse muchas notas típicas del estilo joánico de narrar la Pasión. Aquí las hemos condensado y resumido en cuatro puntos.

1. La narración de Juan es sencilla y el estilo es muy realista: se intercalan indicaciones precisas de carácter cronológico, topográfico e histórico. Pero a la vez, impregna el relato un tono reflexivo, meditado y no siempre explícito. Esto da lugar a varios niveles de lectura que hay que descifrar.
2. Otra nota típica de Juan es la combinación de temas en la narración: el agua, el Espíritu, la hora de Jesús, etc. Como en otros momentos del evangelio, la estructura del relato se parece a una sinfonía musical. Un tema se empieza a desarrollar, luego se introduce otro, ambos se mezclan, aparece un tercero, etc. Los temas pueden dejarse de lado, ser reasumidos más tarde y combinarse en todas las formas de variaciones armónicas.
3. La combinación de temas invita al lector a relacionar distintas escenas entre sí. Cada una puede iluminar las anteriores y anticipar de algún modo las siguientes, en un juego sugerente de prefiguraciones de escenas posteriores e iluminaciones de pasajes previos.
4. Por último, el relato puede establecer numerosas conexiones con realidades externas a la narración; sobre todo las Escrituras –que se actualizan en el evangelio–, y la tradición que vive la comunidad, con su vida eclesiológica, sacramental, doctrinal y moral.

2. Un episodio elocuente

Ya al inicio del relato de la Pasión encontramos un ejemplo paradigmático de estas características que hemos esbozado. Se trata del *lavatorio de los pies* (13,1ss) que hace las veces de prólogo o pórtico para todo el relato. Seguimos ahora los cuatro puntos del apartado anterior aplicados al lavatorio:

1. El lenguaje que se utiliza en el pasaje es sencillo y las acciones del lavatorio se describen con llamativo realismo y detalle. Pero el significado que tiene la escena requiere una lectura atenta y meditada. Así lo sugiere el largo preámbulo al lavatorio que ofrece las claves de comprensión: «La víspera de la fiesta de Pascua, como Jesús sabía que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin. Y mientras celebraban la cena, cuando el diablo ya había sugerido en el corazón de Judas, hijo de Simón Iscariote, que lo entregara, como Jesús sabía que todo lo había puesto el Padre en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía, se levantó...» (13,1-4).
2. Varios temas aparecen, reaparecen y se combinan en el episodio: la Pascua, la hora de Jesús, el regreso al Padre, el amor de Jesús, la cena, el traidor, el agua, etc. Sobre esta red temática descansan las acciones de Jesús. Por alguna razón, y aunque muchos episodios de la vida de Jesús no se cuentan en este evangelio, en el lavatorio todo se describe al detalle: levantarse y dejar el puesto de Maestro y Señor, quitarse el manto, ceñirse la toalla, tomar la jofaina, derramar el agua, limpiar los pies, secarlos, dejar la toalla, retomar el manto y regresar al puesto. Jesús purifica así a los suyos, les da ejemplo de amor y servicio, les exhorta a imitarle.

3. Con sus acciones materiales, Jesús ilumina también el sentido de muchas cosas reveladas en el evangelio y otras que están por suceder. En efecto, se infiere del relato del lavatorio todo el movimiento redentor y purificador que está obrando Dios con los hombres: el Verbo de Dios se encarna despojándose de su gloria y ciñéndose la condición humana. El Verbo se agacha y abaja hasta lo más indigno de los hombres representado en los pies, símbolo de su condición terrena, ensuciada y pegada al suelo. Y después de realizar su obra de purificación, el Verbo recupera su condición y regresa a su puesto, regresa al Padre, llevando en su humanidad a todos los hombres.
   Esta escena del lavatorio incoa también las temáticas que se desarrollan en las escenas posteriores. Por eso el lavatorio se narra en primer lugar y a modo de introducción. Con el lavatorio, Jesús prefigura su «ceñirse a la cruz» para atraer a todos hacia sí, derramando sangre y agua. Jesús se despoja de todo en la cruz; da la vida, entrega a su madre y entrega el espíritu. Pero después, recupera la vida y la gloria del puesto que había abandonado voluntariamente. Jesús revela así un amor sin límites que exhorta a imitar como un mandamiento nuevo y definitivo: amar como él ama, hasta dar la vida por los demás.
4. El evangelista afirmaba mucho antes de narrar el lavatorio que las Escrituras dan testimonio de Jesús (cf. 5,39). Por eso esta escena puede relacionarse con ellas. Señalamos tan solo un texto significativo: «Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados de todas vuestras inmundicias; (...) Y pondré dentro de vosotros mi Espíritu» (Ez 36,25-27). De modo que las acciones de Jesús en el lavatorio y lo que prefiguran de la Pasión ya estaban anunciadas proféticamente por Ezequiel y otros pasajes.

Estos significados profundos, espirituales, del lavatorio no oscurecen su significado material y más inmediato, sino que más bien se apoyan en él. De hecho, la comunidad creyente tiene en el lavatorio un ejemplo moral de amor y fraternidad, de entrega y servicio. El discípulo debe ser capaz incluso de lavar los pies de sus hermanos.

Pero el relato subraya a la vez que las acciones de Jesús van más allá del significado material y el ejemplo moral. De hecho, Pedro todavía no puede imitar y seguir plenamente a Jesús: «Adonde yo voy, tú no puedes seguirme ahora, me seguirás más tarde» (13,36). Es más, Jesús anuncia a Pedro su traición y la triple negación. Pero después de la Resurrección (cf. cap. 21), cuando todo esté cumplido (cf. 19,30), Pedro ya puede imitar plenamente a su maestro. Por eso, al ver a Jesús resucitado en la orilla del mar, Pedro se ceñirá el manto e irá a su encuentro para ser restablecido de sus tres negaciones (21,7). Entonces podrá seguir ya al Resucitado (21,19) y otro le ceñirá cuando envejezca y dará la vida por el rebaño, como su Maestro y Señor ha hecho. Entonces ya se habrá llevado a cabo la salvación que el lavatorio prefigura. Una salvación tan eficaz que hace al discípulo capaz de imitar al Maestro.

También se vislumbra en las acciones del lavatorio la referencia a la vida litúrgica de la comunidad y en la que el fiel es purificado por la acción de Cristo en los sacramentos. En el lavatorio pueden deducirse especialmente dos: el perdón de los pecados, cuyo poder ha sido otorgado a los discípulos con la entrega del Espíritu (cf. 20,22s), y el pan del cielo (cf. cap. 6), cuya institución se narraba en los sinópticos donde Juan sitúa precisamente el lavatorio. No parece que el lavatorio incluya directamente una referencia al sacramento del bautismo porque, si bien Pedro

pide ser purificado por completo: pies, manos y rostro, solo necesita lavarse los pies. Por eso Jesús afirma: «vosotros ya estáis limpios» (13,10). De todas maneras, el lavatorio sí prefigura el sacrificio de la cruz y la apertura del costado. Es entonces cuando se derramará el Espíritu y su bautismo (cf. 1,33).

El comentario podría alargarse. Hemos señalado algunos puntos relevantes del episodio del lavatorio. Con lo dicho es posible ya intuir el universo narrativo y teológico a varios niveles que consigue el evangelista. Y este procedimiento puede utilizarse en todo el evangelio. Algún exegeta llega a afirmar que el estudio detenido de una escena lograría descifrar por sí solo el misterio de todo el relato. En este sentido, la escena privilegiada en el cuarto evangelio para iluminar el resto de episodios es precisamente el evento del Calvario, hacia el que tienden y en el que convergen todas las temáticas y pasajes, alcanzando su plenitud significativa y reveladora. Ciertamente Jesús atrae todo hacia sí desde la cruz (cf. 12,32). Esto incluye de alguna manera hasta la misma historia narrada por Juan.

3. Visión divina de la Pasión

Los otros evangelios canónicos sitúan al lector frente a los acontecimientos de la Pasión; lo hacen de forma que se descubra en ellos el designio divino. En cambio, Juan sitúa al lector más bien dentro del misterio, de modo que todo se narra desde la comprensión divina de Jesús como dueño y señor de todos los sucesos.

Esta perspectiva tan peculiar y propia del cuarto evangelio tiene una consecuencia fundamental para la narración: la trama del relato es paradójica. Es decir, lo que sucede en el plano material y humano refleja antagónicamente lo que sucede en el plano espiritual y divino. En otras palabras, el relato de cada escena contiene en sí mismo el acontecimiento exactamente opuesto. Podemos rela-

cionar este hecho con lo que la exégesis ha llamado *ironía joánica*: a medida que los acontecimientos se deslizan hacia el final trágico y fatal desde el punto de vista humano, más se manifiesta el triunfo de Cristo desde el punto de vista divino. Los personajes no se dan cuentan; pero el lector sí. En resumen, el esquema básico del relato de la Pasión proyecta el esquema profundo y antagónico de esta manera:

Esquema básico	*Esquema profundo*
prendimiento inicial	inicio de la liberación
proceso religioso ante el Sanedrín	proceso al judaísmo
proceso civil ante Pilato	proceso a la gentilidad
flagelación y coronación ultrajantes	coronación y entronización de Jesús
crucifixión y sepultura	exaltación y glorificación

Gracias a este carácter reflejo del relato, se puede entender la Pasión como la entienden Jesús y el Padre. Por eso él mismo hablará de la cruz como de un «ser elevado» (3,13-15; 12,32), igual que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto para salvar a los caídos por las mordeduras de los reptiles (Nm 21,8-9; Sb 16,5s). No se contempla la crucifixión como el momento de morir sino más bien como la hora de «pasar de este mundo al Padre» (13,1), «ser glorificado» (13,31), «volver» (16,5), «irse» (16,7). Y esta visión divina de la muerte de Jesús descansa en el hecho histórico, porque Jesús fue realmente elevado sobre la cruz.

Hay otro aspecto del relato que ayuda a entender esta visión peculiar de la Pasión. En efecto, al igual que sucede en el relato de la flagelación, destaca la sobriedad del narrador para hablar de la crucifixión. No se detiene a describirla como había hecho, por ejemplo, en el lavatorio. En cambio, sí merece su atención el título de la cruz, al que dedica cuatro versículos (cf. 19,19-22). El narra-

dor invita así a fijarse en el hecho de que Jesús muera elevado en la cruz no por autoproclamarse el rey de los judíos, sino por serlo realmente. De modo que en la visión divina de la Pasión es compatible el reinado de Jesús con la cruz; es más, desde la cruz reina como desde su trono. Y su forma de reinar consiste en dar la vida por los suyos. En definitiva, Jesús, «habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo los amó hasta el fin» (13,1). Por eso, para el evangelista Jesús hace de la cruz el triunfo de su amor por los amigos; tan grande, que le lleva a dar la vida por ellos (cf. 15,13). Y es propio del que gobierna el unificar. Precisamente gracias a su elevación en la cruz, Jesús atrae a todos hacia sí (cf. 12,32).

La Tradición entendió desde muy pronto esta manera paradójica de concebir el acontecimiento de la cruz tan propia de Juan: «Como los vencedores, así llevaba (Jesús) sobre sus hombros la insignia de su triunfo» (san Juan Crisóstomo, *In Ioannem*, hom. 84). La misma concepción paradójica se encuentra en numerosos textos litúrgicos, como el *Prefacio I de Pasión* del Misal Romano: «Porque en la pasión salvadora de tu Hijo el universo aprende a proclamar tu grandeza y, por la fuerza de la cruz, el mundo es juzgado como reo y el Crucificado exaltado como juez poderoso».

Esta ciencia transmitida por el cuarto evangelio es la que ha seguido siempre la Iglesia y la que han encarnado los santos: «Ya no vemos en la Cruz lo que nos cuesta o lo que nos pueda costar, sino la alegría de poder darnos, despojándonos de todo para encontrar todo el amor de Dios» (San Josemaría Escrivá, en J. Echevarría, *Memoria del Beato Josemaría*, p. 5).

4. La hora de Jesús

Si en todo el relato según Juan se conocen muchos aspectos sobre la identidad de Jesús que ayudan a comprender la Pasión, también abundan las referencias más o menos explícitas a la Pasión

misma. Ya en el prólogo se nos dice que el Verbo eterno que estaba en el seno del Padre y que se hizo carne, «vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (1,11). Después, todavía en los primeros compases del evangelio, el Bautista anunciará a Jesús como «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29). La idea del cordero y la del pecado apuntan ya a la del sacrificio.

Entre las referencias a la Pasión destacan las alusiones a la *hora* de Jesús, como un sinónimo de esta. Por ejemplo, se dice con relativa frecuencia que la hora aún no ha llegado: «Jesús le respondió: –Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? Todavía no ha llegado mi hora» (2,4); «intentaban detenerle, pero nadie le puso las manos encima porque aún no había llegado su hora» (7,30); «estas palabras las dijo Jesús en el gazofilacio, enseñando en el Templo; y nadie le prendió porque aún no había llegado su hora» (8,20). Sin embargo, aunque la hora no ha llegado aún, tiene un carácter inminente: «llega la hora y es esta» (4,23; 5,25).

La *hora* de Jesús coincide con el momento de pasar de este mundo al Padre después «de amar a los suyos hasta el fin» (13,1). En esa hora, el Buen Pastor va a dar «la vida por sus ovejas» (cf. 10,11-15).

El evangelista nos avisa de que se trata «de la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre» (12,23). Una glorificación que no excluye el sufrimiento y el dolor: «Ahora mi alma está turbada; y ¿qué voy a decir?: "¿Padre, líbrame de esta hora?" ¡Pero si para esto he venido a esta hora!» (12,27). Es por eso una *hora* difícil, como la de una mujer que «cuando va a dar a luz, está triste porque ha llegado su hora, pero una vez que ha dado a luz un niño, ya no se acuerda del sufrimiento por la alegría de que ha nacido un hombre en el mundo» (16,21).

Jesús había dicho que «si el grano de trigo no muere al caer en tierra, queda infecundo; pero si muere, produce mucho fruto» (12,24). Por eso, a pesar de su crudeza, la hora de la Pasión va a dar mucho fruto y tendrá muchas consecuencias. Gracias al sacrificio

de Jesús en la cruz todo el que crea en él tendrá vida eterna en él (cf. 3,14); «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (4,23); «los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oigan vivirán» (5,25); el Espíritu será dado (7,39); «conoceréis que yo soy» (8,28); «atraeré a todos hacia mí» (12,32). Incluso Caifás dirá algo sobre la importancia de la hora de Jesús: «conviene que muera un hombre y no que perezca toda la nación. Pero esto no lo dijo por sí mismo, sino que, siendo sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación y no solo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos» (11,49-52).

A pesar de tantas menciones a la *hora* de Jesús y su importancia, ni siquiera los discípulos la entendían. Incluso Pedro se opondrá a su llegada, atacando al criado del sumo sacerdote. Pero Jesús le dirá: «Envaina tu espada. ¿Acaso no voy a beber el cáliz que el Padre me ha dado?» (18,11). En cambio, el lector ha tenido tiempo de comprender esta *hora* como Jesús mismo la entendía y vivir con él su oración final antes del momento culminante: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique» (17,1).

II
COMENTARIO POR ESCENAS

La visión divina de la Pasión que ofrece san Juan explica la elección de lo que se va a contar y de la forma de llevarlo a cabo. Por eso, el cuarto evangelio tiende a obviar los elementos más humanos del sufrimiento y el oprobio de la Pasión, ya mencionados por los demás evangelios, para centrarse en los trazos del relato que resaltan mejor el dominio, majestad y trascendencia de Jesús. El evangelista destaca también aquellos sucesos que explican la verdad más profunda de lo que está sucediendo. Señalamos ahora algunos de ellos.

1. Proemio

Precede al relato de la Pasión el largo pasaje de la cena, con el significativo lavatorio, los discursos de despedida y la oración sacerdotal de Jesús. El evangelista hace al lector protagonista de la intimidad de aquella cena y testigo presencial de la oración de Jesús dirigida al Padre. En esa cena Jesús promete el Espíritu que antes había anunciado que «iban a recibir los que creyeran en él» (7,39). Es «el Espíritu de la verdad» (14,17) «que el Padre enviará en mi nombre», y que «os enseñará todo y os recordará todas las cosas que os he dicho» (14,26). También Jesús pide al Padre por la unidad de todos los suyos, la misma unidad que hay entre ellos: «que todos sean uno; como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que así ellos estén en nosotros» (17,21). Jesús iba a lograr esta unidad en el mismo Espíritu gracias a su Pasión.

2. Prendimiento

El relato de la Pasión tiene en el cuarto evangelio como una estructura circular: todo se inicia en un huerto donde capturan a Jesús y lo llevan atado. Todo terminará también en un huerto donde sepultan a Jesús atado por los lienzos funerarios.

No se menciona la agonía de Getsemaní. En cambio se añaden datos nuevos que completan a los sinópticos. La noche que ha dominado a Judas lo envuelve ahora todo. Hay linternas y armas. Jesús «sabía todo lo que le iba a ocurrir» (18,4). Y cuando la turba se acerca, Jesús afirma: «Yo soy» (18,5).

Ha sido muy comentado el dato de que los captores de Jesús cayeran por tierra cuando les dice «Yo soy» (18,6). Sobre este hecho podemos decir tres cosas:

1. La escena concuerda con el interés joánico por subrayar la majestad y dominio de Jesús; hasta el punto de que sus cap-

tores caen asustados hacia atrás cuando lo reconocen. Puede entenderse la respuesta de Jesús en su nivel más simple: «Yo soy Jesús de Nazaret, a quien vosotros buscáis». Este sentido está lógicamente en el texto. No es la primera vez que Jesús se refiere a sí mismo en el evangelio con la misma expresión: «Soy yo, no temáis» (6,20).

2. Pero también aparece en el evangelio la expresión *Yo soy* en forma absoluta y con alguna connotación profunda: «si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (8,24); «cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy» (8,28); «antes de que Abrahán naciese, yo soy» (8,58); «os lo digo desde ahora, antes de que suceda, para que cuando ocurra creáis que yo soy» (13,19). Para cualquier judío conocedor de la versión griega de los Setenta la expresión *Yo soy* se corresponde con el nombre de la majestad divina (cf. Ex 3,14; Is 43,10). Y no puede excluirse la intención de Jesús de atribuirse de alguna manera este sentido de la expresión, pues, en alguna ocasión, el decirla supuso que los judíos «recogieran piedras para tirárselas» (8,58).
3. En tercer lugar, el dato de que los enemigos de Jesús caigan por tierra rememora también diversos pasajes de la Escritura (Sal 55,10; 9,4; 26,2) en los que se habla de un triunfo similar de Dios sobre sus enemigos, que caen a sus pies. Y es que «quien conspire contra ti, caerá ante ti» (Is 54,15).

Por tanto, no es muy aventurado considerar que Juan tiene en mente esta connotación profunda del *Yo soy* de Jesús cuando incluye este dato en el prendimiento. Se resalta así el aspecto paradójico de triunfo en medio de la captura. Más que un prendimiento, para Juan se incoa un cortejo triunfal como el que describe el profeta: Y «aquel día plantará sus pies en el monte de los Olivos, que está frente a Jerusalén, al oriente; (...). Entonces vendrá el Señor, mi Dios, y con Él todos los santos» (Za 14,3-5).

Por último, Jesús protege a los suyos cuando es arrestado; no permite que se pierdan, como había anunciado y nos recuerda el evangelista (cf. 6,39; 17,12; 18,9). Algunos exegetas se fijan en la palabra *apóllomi,* que es el término griego para hablar de esta perdición de los discípulos que Jesús evita. Puede entenderse como un desastre espiritual: como los discípulos no tienen suficiente fe, Jesús los libra de un peligro corporal ante el cual sucumbirían espiritualmente. Más adelante, cuando reciban el Espíritu, estarán preparados (cf. 16,13).

3. Proceso religioso y civil

Solo Juan refiere un interrogatorio ante Anás previo al de Caifás. Anás pregunta a Jesús, de noche y a escondidas, acerca de su doctrina y discípulos. Pero Jesús le dice que él ha hablado de día y abiertamente, en los sitios oficiales (templo y sinagoga) y a todo el mundo. De manera que nadie puede ignorar cuál es su doctrina. Por tanto, la doctrina que puede juzgarse incierta y sospechosa es la de Anás. Con su respuesta, Jesús sentencia al suegro del sumo sacerdote. Solo Juan menciona la bofetada del criado; este también queda sentenciado con el reproche de Jesús: «Si he hablado mal, declara ese mal; pero si tengo razón, ¿por qué me pegas?» (18,23).

Después Jesús es conducido a Caifás, pero el evangelista no dice nada de ese interrogatorio sino que se centra en las negaciones de Pedro.

El proceso ante Pilato se narra despacio deliberadamente. Destaca el comentario inicial del narrador, no exento de cierta ironía: «ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse» (18,28). Quienes desean torcidamente la muerte de Jesús piensan en cuestiones de pureza legal.

El proceso romano está compuesto por siete escenas diferenciadas por las entradas y salidas del Pretorio. La escena de la co-

ronación y presentación del rey de los judíos es la central. Parece que Pilato se interesa por el reinado de Jesús: «¿eres tú el rey de los judíos?» (18,33). Pero su respuesta invierte de nuevo el orden de los papeles y es Pilato el interrogado y juzgado: «¿Te interesa a ti que sea el rey de los judíos o no?». Al sentir la interpelación personal, Pilato se incomoda y se desentiende.

Las fuentes extrabíblicas, como la de Flavio Josefo, nos informan sobre Pilato. Es engreído y desprecia a los judíos con manifestaciones de poder romano blasfemantes para ellos. Él no comprende su cultura y le molesta su terquedad. Sabe que Jesús es inocente y no quiere manifestar un ánimo débil cediendo fácilmente ante el Sanedrín.

Pilato complica la situación flagelando con incongruencia a quien declara inocente. Pretende un castigo severo y especialmente cruel que sacie a sus enemigos. Llama la atención la sobriedad del relato: para narrar un castigo tan duro, el evangelista usa tan solo una palabra en griego: *emastigosen*, mandó azotarlo (cf. 19,1). Adquieren realce por contraste otros hechos, como la presentación ante el pueblo con el manto y la corona, mientras Pilato afirma «He aquí a vuestro rey» (19,14).

Luego, para que el pueblo decida a quién liberar por la fiesta, presenta con ironía a un sedicioso auténtico, Barrabás, cuyo nombre recuerda providencialmente la identidad de Jesús (Bar Abbá: hijo del Padre). Para acabar con Jesús, inocente y rey, los judíos tendrán que salvar a quien podría merecer la cruz y tendrán que admitir al César pagano como rey.

4. Título de la cruz

Como ya hemos dicho en otra ocasión, llama la atención la parquedad del evangelista para narrar la crucifixión. En cambio, el relato muestra gran interés por el título de la condena (74 palabras).

Este título señala el motivo de la muerte de Jesús: «Jesús Nazareno, el Rey de los judíos» (19,19). Está escrito en las lenguas oficiales de la zona: latín, griego y hebreo; es decir, que todos podían leerlo abiertamente. Se representa así la universalidad del acontecimiento y su trascendencia. «La salvación procede de los judíos» (4,22), pero se extiende a todas las gentes. En efecto, Jesús murió «no solo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos» (11,52). El título de la cruz es además irrevocable: «lo que he escrito, escrito está» (19,22).

5. El reparto de las ropas

El evangelista se detiene especialmente en este episodio. Era habitual que los verdugos se quedaran con las posesiones del reo a modo de botín. En este hecho se ve cumplido el Salmo 22: «Han taladrado mis manos y mis pies. Puedo contar todos mis huesos. Ellos miran, me observan, se reparten mis ropas y echan a suertes mi túnica» (vv. 17-19).

De todos los evangelistas, solo Juan distingue las ropas de Jesús en general y la túnica en particular. Solo él distingue también dos acciones de los soldados: repartirse las ropas y echar a suertes una en concreto. Con estos apuntes sobre los objetos y las acciones, el relato muestra que la Escritura se cumple hasta el detalle: «y los soldados así lo hicieron» (19,24).

Ha sido muy comentada la túnica de Jesús (*chiton*) que menciona el relato. Era «sin costura, tejida toda ella de arriba abajo» (19,23); y no es rasgada por los soldados. Detrás de la descripción tan detallada de esa prenda que no se rasga se han visto algunas connotaciones teológicas. Es famosa y muy aceptada la interpretación eclesiológica que hace san Cipriano en su obra *Sobre la unidad de la Iglesia* 7: «Con esta imagen y este símbolo de su vestidura nos reveló él la unidad de la Iglesia».

Algunos defienden también una interpretación cristológica sacerdotal. El Levítico (cf. 21,10) prescribe que el sumo sacerdote no debe llevar rasgados sus vestidos. Los comentarios a este texto de Flavio Josefo, Filón y los rabinos muestran la creencia de la época de que la túnica del sumo sacerdote era sin costura y constituía un símbolo de la unidad de todas las cosas en el Logos; por eso no debía estropearse. Toda esta simbología sería familiar a Juan, el evangelista del Logos encarnado que es elevado en la cruz para atraer a todos hacia sí en unidad perfecta (cf. cap. 16). El relato joánico usa en griego la misma palabra que usaba la versión griega de los Setenta para hablar de la túnica del sumo sacerdote. Quizá el evangelista asociara las palabras *túnica sin costura* con el Sumo Sacerdocio de Jesús, que es el Logos encarnado y cuya túnica no se rasga.

Hay autores que no admiten una simbología eclesiológica o sacerdotal de una túnica que cae en manos de unos verdugos. Pero ven representado en ella el cuerpo de Jesús que se entrega. La túnica no se rasga porque ese cuerpo no verá la corrupción y resucitará.

6. La maternidad de María

Solo el cuarto evangelista narra un hecho singular al pie de la cruz: la entrega que hace Jesús de su propia Madre al discípulo amado. El hecho tiene un sentido profundo más allá del gesto filial de Jesús agonizante para que María, viuda y sin hijo, no quede desamparada y tenga un hogar. Si el lector ha comprendido quién es Jesús, también entenderá que al pie de la cruz se lleva a cabo un acto de poder. María es la Nueva Eva al pie del árbol de la victoria. Allí es constituida propiamente –y no de modo figurado– como la Madre de todos los creyentes, como lo fue Eva de todos los vivos. El relato de la creación comienza así: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1,1). Y el Evangelio según Juan comienza así:

«En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios» (1,1). Por tanto, quien creó todo con el poder de su palabra, crea ahora con el poder de su palabra la filiación mariana de todos los hombres. Esta escena se relaciona con las siguientes palabras de Jesús, con su muerte y con la lanzada. La lectura de esos pasajes, iluminará por tanto este misterio de la maternidad de María.

7. «Todo está consumado»

El evangelista se detiene de una forma peculiar en la muerte de Jesús. Nos dice que: «Después de esto, como Jesús sabía que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura, dijo: "Tengo sed"» (19,28). Juan puede tener en mente el Salmo 22 que acaba de citar. También puede mencionarse el Salmo 69,21-22, del que se hablaba en otro momento del evangelio (cf. 2,17). Este pasaje dice así: «El oprobio me ha destrozado el corazón, desfallezco. He esperado ser compadecido, pero nada, consoladores, pero no los hallé. Me daban hiel por comida, cuando tenía sed me escanciaban vinagre».

La sed de Jesús tiene un sentido profundo: representa el colmo del cáliz que debía beber (cf. 18,11) para cumplir la voluntad del Padre hasta el final y hasta el extremo (cf. 13,1). Se está llevando a cabo la plenitud de la glorificación. Por eso, después de entregar a su Madre, Jesús entrega el Espíritu que es el don de Dios que no conocía la samaritana. La redención ya se ha completado.

8. Sangre y agua

Es entonces cuando el evangelista narra la apertura del costado de Jesús y el fluir de la sangre y el agua. El texto explica los motivos históricos de este hecho: asegurarse de la muerte de Jesús, sin ne-

cesidad de quebrarle las piernas; así podía retirarse el cuerpo antes del sábado.

Para el evangelista el hecho tiene un sentido trascendental. Lo manifiestan sus palabras finales: «El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad para que también vosotros creáis» (19,35). Con el objeto de mostrar la importancia de lo que narra, el evangelio hace dos nuevas citas de la Escritura: «No le quebrarán ni un hueso» y «Mirarán al que traspasaron».

La primera, «No le quebrarán ni un hueso», aparece por ejemplo en Ex 12,46 y en Nm 9,12. Es un precepto que se refiere al cordero de la cena pascual cuyos huesos no deben quebrarse y cuya sangre debe derramarse por completo (cf. 1 S 14,33). Después podrá ser comido. Pero en el evangelio, es Jesús el verdadero Cordero de Dios, cuya carne deberá ser comida por el pueblo como anunció Jesús en el discurso del pan de vida (cf. cap. 6). Jesús, como el cordero pascual, derrama toda su sangre para ser comido.

En cuanto al «Mirarán al que traspasaron», pueden considerarse dos textos de la Escritura que el evangelista podría tener en mente: Sal 34,21 y Za 12,10. El texto de Zacarías puede ofrecer la clave de interpretación para el acontecimiento del costado abierto: «Sobre la casa de David y sobre los habitantes de Jerusalén derramaré un espíritu de gracia y de plegaria para que fijen en Mí la mirada. Por el que traspasaron, por él harán duelo con el llanto por el hijo único».

Muchos aspectos de la revelación se vislumbran en este episodio. Podemos señalar algunos de ellos.

Jesús es el Templo Nuevo de Dios (cf. 2,21). De él fluye un nuevo río que vivifica todo como vio Ezequiel (cf. Ez 47,1ss). Por eso Jesús anunciaba a la Samaritana la teología del «agua que yo daré» (4,14) y que provocará en quien le reciba un manantial de agua viva que salta hasta la vida eterna.

En la fiesta judía de los Tabernáculos se transportaba el agua desde la piscina de Siloé (enviado) y se recitaba el pasaje de Is 12,3: «Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salvación». Los rabinos relacionaban el agua con el Espíritu, de acuerdo con Is 44,3: «Porque derramaré agua sobre la tierra sedienta, y torrentes sobre el suelo seco; infundiré mi Espíritu sobre tu descendencia, y mi bendición sobre tu prole». Del costado abierto de Jesús fluye así su Espíritu que había anunciado y prometido repetidamente. Es el Espíritu que da el poder de ser hijos de Dios (cf. 1,12). Para recibir este Espíritu el hombre debe creer en Jesucristo. Por eso el evangelista testimonia el hecho con fuerza «para que también vosotros creáis» (19,35). Con el Espíritu pueden recibirse los beneficios de salvación simbolizados en la sangre y el agua.

Este pasaje ayuda también a comprender mejor la presencia de María al pie de la cruz. Del costado abierto de Jesús, Nuevo Adán dormido, nace la Iglesia como del costado abierto de Adán dormido nació Eva (cf. *Lumen Gentium* 3). Del cuerpo de Jesús, encarnado en María y crucificado, mana la corriente que da la vida a su Cuerpo Místico que es la Iglesia. El agua es el Espíritu concedido a los que creen en él (cf. 7,37-39), el agua de la que si un hombre bebe nunca más tendrá sed (cf. 4,14). Y la sangre es verdadera bebida y da la vida eterna (cf. 6,55). Todo esto estaba anunciado por Jesús y por las Escrituras. También lo anuncia Juan. Todos dan testimonio: el Espíritu, la sangre y el agua. Y el testimonio de todos concuerda, como explica 1 Jn 5. Lo que sucede en la cruz es la revelación suprema del amor de Jesús: ha dado «el Espíritu sin medida» (3,34).

Como explican los Padres de la Iglesia, en Caná empezaban los signos y en el Calvario finalizan. En efecto, en las bodas de Caná Jesús llama a su madre *mujer*. Ella adelanta la hora de Jesús pidiéndole el milagro del agua convertida en vino. Un agua que se ha vertido «hasta el extremo» (2,7) en las tinajas de los judíos. Como

dice Jesús a la samaritana en el pozo de Sicar, la salvación proviene de los judíos. El milagro de las bodas de Caná fue su primer signo. De esa agua de los judíos procede en abundancia el mejor vino para los invitados al banquete.

Si en Caná está presente la mujer que adelanta la hora de Jesús, también estará en el Calvario, cuando la hora se cumple totalmente. Jesús lo hace con el signo de la sangre y el agua derramadas hasta el extremo para los invitados al triunfo del Esposo, ya que así llama el Bautista a Jesús (cf. 3,29). El inicio de la manifestación de la gloria de Jesús en Caná y por el que los discípulos creyeron en él, llega ahora a su plenitud en el Calvario. El evangelista invita, pues, a creer.

Después de narrar el signo de las bodas de Caná, el evangelista narra la expulsión de los vendedores del templo. El episodio es ocasión para explicar que es el cuerpo de Jesús el Nuevo Templo de Dios que será destruido y reconstruido en tres días. De modo que todos los aspectos religiosos ligados al templo de Jerusalén: presencia de Dios, sacrificios, derramamiento de sangre, el fluir del agua que todo lo vivifica, alcanzan en Jesús y en el Calvario su plenitud.

Como se puede comprobar, en el Evangelio según Juan se relacionan entre sí muchos aspectos del misterio que revela. Hemos señalado algunos de ellos.

9. La Resurrección

Como se ha dicho, cuando Jesús afirma: «Destruid este Templo y en tres días lo levantaré» (2,19), está pronunciando palabras proféticas sobre la resurrección. El evangelista explica que Jesús «se refería al Templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús» (2,21-22).

El capítulo 11 del evangelio se detiene especialmente en el tema de la resurrección. Cuando Jesús resucitó a Lázaro, este tuvo que ser rescatado de la corrupción. Según la creencia de entonces, el cuerpo se corrompía a partir del cuarto día. Por eso la hermana de Lázaro le dice a Jesús: «ya deber oler mal, pues lleva cuatro días» (11,39). Esto explica que el evangelista se detenga a explicar que Lázaro apareció atado de pies y manos y envuelto el rostro en un sudario: todo su ser por completo necesitó ser liberado de la muerte, de las garras del Seol (cf. Sal 89,49) que los lienzos representaban.

En cambio, Jesús resucitará al tercer día; de manera que su cuerpo no experimentó la corrupción, como decían las Escrituras. Esto es lo que Jesús anuncia en el episodio del templo (cf. 2,19). El evangelista añadía entonces que los discípulos creyeron en la Escritura, aunque no se refiere a ningún texto en particular. Podemos mencionar dos. Uno es el Salmo 16,10: «no abandonarás mi alma en el seol, ni dejarás a tu fiel ver la corrupción». Y el otro es el pasaje de Ex 19,16ss, donde Dios manifiesta al Pueblo Elegido su gloria en la teofanía del Sinaí, que se produjo al tercer día desde que Moisés bajó del monte.

El Evangelio según Juan no narra explícitamente la resurrección de Jesús. Como sucede con los otros evangelios, tenemos más bien una descripción de los indicios de esta: el sepulcro vacío y la peculiar disposición de los lienzos. En el caso de Juan, esta descripción es muy pormenorizada. Dice en griego que los lienzos están *keimena*. Se trata de la misma palabra que usa el evangelista para hablar de las tinajas *dispuestas* para las abluciones en Caná y las brasas *preparadas* por Jesús resucitado en la orilla del mar (cf. cap. 21). El relato da a entender con su detallada descripción que los lienzos están caídos, plegados, o mejor, extendidos en su sitio, como envolviendo un cuerpo que ya no está, mientras el sudario que cubrió la cabeza de Jesús se encuentra aparte, todavía enrollado. Gracias al examen de estos lienzos, el discípulo amado «vió y creyó» (20,8).

Estos lienzos funerarios de Jesús, que no lo atan ya porque ha resucitado a una nueva vida, quedarán en el sepulcro vacío como un indicio claro para el evangelista de la victoria de Jesús (cf. 20,1ss).

Los primeros testigos del Resucitado y enviados a predicarlo –eso es un «apóstol»– son las santas mujeres. El evangelista supone la presencia de varias de ellas aunque se centre en María Magdalena; ella habla en nombre de todas (cf. 20,2). Estas santas mujeres habían permanecido fielmente junto a Jesús hasta el final. Por eso serán las primeras en verle de nuevo.

Protagoniza una de las apariciones el discípulo Tomás, que se resiste a creer porque quiere ver y tocar primero. Cuando obtiene lo que desea, sintetiza en una exclamación la confesión de fe cristiana dirigida a Jesús resucitado: «¡Señor mío y Dios mío!» (20,28). Esta es la confesión que desea suscitar el evangelista en el lector. Juan recoge entonces la última bienaventuranza de Jesús dirigida a quienes creen pero sin necesidad de ver como Tomás.

Si Marcos y Mateo presentan a un Jesús escarnecido en la cruz y Lucas al Jesús misericordioso que perdona, en Juan hemos visto al Jesús triunfante y glorificado por el Padre. En el relato según san Juan, la Pasión misma está impregnada de la gloria que transparentaba Jesús desde su encarnación y ministerio. La Resurrección es el signo que manifiesta la victoria de Jesús, la glorificación del Hijo en la humanidad. Es un acto de misericordia divina con la humanidad que ha sido redimida y que va a recibir el poder de ser hijos de Dios (cf. 1,12). Por eso Jesús resucitado dirá: «subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (20,17). El Verbo vino al mundo para salvar a la humanidad. Y al final, regresa al Padre con esa humanidad glorificada y que nunca más abandonará.

8.
Estructura narrativa del cuarto evangelio

Marco V. Fabbri

Este estudio no pretende substituir la lectura del evangelio; más bien, la supone. Será por tanto posible aprovechar toda la información que el lector ya recaudó con su primera lectura de Juan. Con esta información el lector llega a los versículos que concluyen el evangelio.

1. La conclusión del cuarto evangelio

La conclusión permite averiguar si el lector llegó adonde el narrador quería llevarle. Por eso, la conclusión tiene especial importancia.

El versículo final (21,25) del evangelio dice:

> Hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir.

Parece que el narrador presenta una *excusatio non petita*: tiene que interrumpir ya, porque el libro no puede ser tan extenso como la vida. ¿Por qué necesita establecer lo obvio? Porque ya actuó en

contra de ese principio, alargando la narración que ya se daba por terminada en 20,30-31:

> Muchos otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Sin embargo, estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre.

Queda patente que el Evangelio de Juan tiene una doble conclusión. La segunda conclusión supone la primera, de la que retoma la referencia a lo que hizo Jesús. La primera es más densa. Hay que destacar en ellas cuatro elementos.

1. El evangelio se presenta a sí mismo como un libro, es decir como un texto escrito que tiene unidad, aunque ella sea compleja, como puede ser complejo un relato.
2. El libro recoge los *signos* (*sêmeia*) que cumplió Jesús. De por sí, los signos facilitan reconocer alguna realidad.
3. La finalidad con que se escribieron es la fe del lector. Cabe preguntarse: ¿se trata del primer acto de fe, por el cual se adopta la fe en Cristo? ¿O bien se trata de la perseverancia en la fe?
4. La fe que se quiere favorecer en el lector reconoce en Jesús al Cristo y al Hijo de Dios. El Cristo quiere decir el Mesías esperado. Ya en el Antiguo Testamento se le considera Hijo de Dios, según una figura de analogía (cf. 2 S 7; Sal 2). Sin embargo, el evangelio da un contenido nuevo a esta expresión.

Procuraremos ahora profundizar en los cuatro elementos señalados.

2. Por qué se cuentan las acciones de Jesús

El cuarto evangelio se presenta como un relato de signos que cumplió Jesús, recogidos en un libro (cf. 20,30-31; 21,25). Para

estudiarlo adecuadamente habrá que tener en cuenta este dato: el evangelio tiene forma de relato. El análisis narrativo proporciona los instrumentos adecuados para este estudio[1], ya que desde Aristóteles (s. IV a.C.) se suele distinguir entre historia y relato, entre lo que se cuenta (es decir, las acciones) y la forma de contarlo (es decir, el relato): el relato se define como «imitación de una acción»[2]. Según Aristóteles, en todo relato se reconocen unos elementos comunes[3]. El más importante son las acciones (*pragmata*): si nada acontece, no hay nada que contar; luego vienen los caracteres (*êthê*), que expresan el talante moral de quienes actúan en la historia contada; luego el pensamiento razonado (*dianoia*) que se contiene en el relato, que puede tomar forma de mensaje; luego el lenguaje con qué se expresa (*lexis*).

De la composición de las acciones surge la «trama» o «argumento». Por mucho que se cuiden caracteres, dicción y mensaje, estos no pueden igualar el efecto poético que resulta de un argumento bien trabado.

Ahora bien, las acciones conllevan cambios, y los relatos (*mythoi*) pueden ser simples o complejos, según imiten acciones simples o complejas. La trama, dice Aristóteles, es simple cuando el cambio tiene lugar sin *peripecia* (del griego *peripeteia*) o *reconocimiento* (del griego *anagnórisis* o *anagnôrismos*); en cambio, es «compleja una acción en la que el cambio tiene lugar por una peripecia o un anagnórisis o por ambas». Se llama peripecia un cambio súbito de fortuna: el paso de una situación existencial a la contraria.

1. La «evidente utilidad» del análisis narrativo es reconocida por el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* 1993, I.B.2.

2. Aristóteles, *Poética* 6, 1450A 4-5: «el mito es la imitación de una acción».

3. Aristóteles estudiaba dos formas literarias principales en que se había expresado hasta entonces la literatura griega: drama y epopeya homérica. Para lo que sigue, ver sobre todo Aristóteles, *Poética* 6, 1450A-1454B.

En cuanto al *anagnórisis*, se trata de un cambio de la ignorancia al conocimiento. Ese cambio se puede obtener con medios variados: los que se emplean con más frecuencia son los signos (*sêmeia*). Si los dos tipos de cambio, de situación y de conocimiento, se producen a la vez[4], se consigue el mejor resultado poético.

Así, por ejemplo, en el capítulo 24 de Lucas Cleofás y otro discípulo se marchan de Jerusalén camino de Emaús, sumidos en la tristeza y en la desesperación por la muerte de Jesús. Todavía no saben que Jesús resucitó. Al encontrar a Jesús pasan a la situación contraria. El cambio de situación se produce porque reconocen a Jesús vivo, cuando cumple el gesto de partir el pan. El tema del *reconocimiento* unifica el episodio. También en el cuarto evangelio el *reconocimiento* de Jesús a través de los signos tiene la función de unificar el relato. La diferencia es que no se trata ya tan solo de un episodio, sino que todo el libro, en su conjunto, relata signos de Jesús, con la finalidad de llevar al lector a reconocerle como quien realmente es.

3. Los signos en el cuarto evangelio

Ya se vio que el cuarto evangelio relata signos. La palabra «signo» (*sêmeion*) aparece en Juan 17 veces[5]. Lo que extraña es que, aparte de la primera conclusión, los signos se concentran del capítulo 2 al 12. Si es así, se podría preguntar: si el libro contiene signos, ¿qué se contiene en los capítulos 13-20? Para contestar, hace

4. Así ocurre en la tragedia del *Edipo Rey*, en donde la salvación de la ciudad y la desgracia del rey son provocados por la verdad que se desvela: cf. Aristóteles, *Poética* 11, 1452a 33-34. Por esta y otras razones Aristóteles considera modélico el *Édipo Rey*: cf. Aristóteles, *Poética* 11, 1452A 24-26; 34.

5. Cf. Jn 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20.30.

falta antes estudiar qué se entiende por signos, allí donde la palabra aparece.

En una ocasión Jesús se queja de que «si no veis signos y prodigios, no creéis» (4,48). Los prodigios son lo que solemos llamar milagros: hechos que producen asombro, al exceder el alcance de lo que el hombre puede hacer. La conexión entre «signos y prodigios» aparece en el discurso de Hechos 2, en que Pedro presenta a Jesús como «hombre acreditado por Dios ante vosotros con actos de poder, prodigios y signos». Se reconoce aquí la intención de abarcar distintas facetas de la acción de Jesús: según se considere, la curación de un enfermo puede ser llamada «acción de poder», como ocurre en los evangelios sinópticos, o bien «signo», come ocurre en Juan. En los sinópticos el interés principal cae en la relación entre Jesús y el mismo enfermo: Jesús quiere manifestar su misericordia, pero pide al enfermo que manifieste previamente su fe.

A Juan le interesa más bien la relación entre Jesús y los que de una forma u otra se enteran de la curación. Para ellos, la curación sirve como manifestación de quién es realmente Jesús que camina entre ellos. Como razona Nicodemo: «Rabbí, sabemos que has venido de parte de Dios como Maestro, pues nadie puede hacer los signos que tú haces si Dios no está con él» (3,2). A Juan no le interesan las condiciones previas a la curación, sino sus consecuencias. Tan es así que los relatos de signos cumplidos por Jesús suelen empezar por la curación que Jesús cumple, a la que siguen discusiones sobre su sentido y alcance.

También hay una conexión entre signos y prodigios en el Antiguo Testamento: en el Éxodo signos y prodigios cumplidos por Moisés son el medio por que los Israelitas y el Faraón pueden reconocer que el Señor realmente le envió[6]. La reacción de quien

6. Signo se dice *'ôt:* cf. Ex 3,12; 4,8 bis. 9.17.28.30; 8,19; 10,1.2. Prodigio se dice *môphet:* cf. Ex 4,21; 7,9; 11,9.10. Las palabras también aparecen juntas en Ex 7,3.

contempla los signos es doble: mientras que los Israelitas aceptan a Moisés como enviado del Señor, el Faraón rechaza hacerlo y endurece su corazón: «Yo endureceré el corazón del Faraón, pero multiplicaré mis signos y prodigios en el país de Egipto» (Ex 7,3).

Como los signos de Moisés, así también los signos de Jesús pueden tener dos resultados opuestos. La primera vez que se habla de signos es cuando Jesús cambia el agua en vino: «Así, en Caná de Galilea hizo Jesús el primero de los signos con el que manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (2,11). La última vez es después de la resurrección de Lázaro: «Aunque había hecho Jesús tantos signos delante de ellos, no creían en él» (12,37). Para explicar la incredulidad de la multitud Juan cita a Isaías: «Les ha cegado los ojos y les ha endurecido el corazón de modo que no vean con los ojos ni entiendan con el corazón ni se conviertan» (12,40; cf. Is 6,10). Aunque los signos sean suficientes para suscitar la fe de los primeros discípulos de Jesús, no bastan para que la multitud crea en Jesús.

Al empezar el estudio de los signos, nos habíamos preguntado por qué los signos no llegan más allá del capítulo 12. Ahora se puede contestar que los signos son insuficientes para la fe. Si la finalidad del relato joánico es la fe, y los signos resultan insuficientes para creer, está claro que para alcanzar esa finalidad, se necesita algo más, que va a llenar los capítulos siguientes. Antes de preguntar qué es ese algo, hace falta estudiar más de cerca qué es la fe en Juan.

4. La fe en el cuarto evangelio

Como ya se vio, según la primera conclusión de Juan, el libro se escribió para favorecer la fe del lector (20,31). En algunos manuscritos del original griego el verbo está en tiempo presente: «para que

vosotros creáis» (*hina pisteuête*); en otros, está en tiempo aoristo: «para que vosotros creyerais» (*hina pisteusête*). El aoristo, de forma parecida al pretérito indefinido del castellano, indica en griego una acción puntual, que se realiza en un momento, mientras que el presente indica una acción que dura en el tiempo. Para expresar mejor la diferencia, habría que traducir el aoristo «para que vosotros llegarais a creer», mientras que el presente querría decir: «para que vosotros sigáis creyendo». El aoristo indicaría que la finalidad primaria del evangelio es llevar a la fe a quien no cree, mientras que el presente apuntaría más bien a la perseverancia en la fe.

Basándose en los criterios de la crítica textual, se suele concluir que es más probable que el texto original tuviera el tiempo presente. En todo caso, el narrador añade que los signos fueron escritos «para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,31). En esta frase las acciones de creer y tener vida están claramente expresadas en tiempo presente, como algo que dura en el tiempo. En consecuencia, no cabe duda de que la finalidad del evangelista abarca la perseverancia en la fe.

Si de la conclusión se pasa a examinar el relato, se ve que el evangelista tiene interés en el surgir de la fe en Jesús, así como en la perseverancia. En el primer capítulo se forma el primer grupo de discípulos de Jesús. En 2,1-11 se cuentan las bodas de Caná: Jesús, su madre y sus discípulos son invitados. A instancia de la madre, que observa que se terminó el vino, Jesús cambia el agua en vino. El evangelista concluye: «Así, en Caná de Galilea hizo Jesús el primero de los signos con el que manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (2,11). Se trata del «comienzo de los signos», y su resultado es que los discípulos «comenzaron a creer» (*episteusan*, en aoristo). Lo mismo se dice poco después de los discípulos en Jerusalén (2,22), y de otro grupo de «muchos» (2,23). Así también llegan a la fe «muchos de los samaritanos» (4,39.41); luego el funcionario real cuyo hijo es curado por Jesús (4,53).

Una muchedumbre acaba siguiendo a Jesús en Galilea, al ver los signos que hacía curando enfermos (6,2). Jesús multiplica panes y peces para darles de comer, y ellos le confiesan como «el Profeta que viene al mundo» y están dispuestos a hacerle rey (6,3-15). Pero Jesús se aparta de ellos. En cuanto le encuentran, Jesús les invita a mirar más allá del pan con que se saciaron, y se presenta a sí mismo como el pan bajado del cielo, enviado del Padre para dar vida (6,14-41). Los judíos piensan que no pueden aceptar que Jesús tenga este origen, ya que piensan que es el hijo de José y que conocen a su padre y a su madre (6,42)[7]. Jesús reitera que es realmente es el pan que bajó del cielo, ya que procede de Dios, y añade que quien come su carne y bebe su sangre vivirá eternamente (6,43-58). Jesús ya sabe muy bien que los signos no son suficientes para aceptar sus palabras (cf. 4,48), y dice: «hay algunos de vosotros que no creen (*pisteuousin*)» (6,64). Añade el evangelista: «En efecto, Jesús sabía desde el principio quiénes eran los no-creyentes (*pisteuontes*) y quién era el que le iba a entregar» (6,64). Se utiliza aquí dos veces el presente, para expresar que no se trata de extraños, sino de hombres que creyeron alguna vez, pero no siguen creyendo.

Las judíos juzgan que las palabras de Jesús no son de recibo, y «desde ese momento muchos discípulos se echaron atrás y ya no andaban con él» (6,66). Jesús pregunta a los Doce si ellos también se quieren marchar (6,67). Simón Pedro responde: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna; nosotros hemos creído (*pepisteukamen*) y conocido que tú eres el Santo de Dios» (6,68-69). Observamos que el verbo creer está aquí en tiempo perfecto, que indica una acción cumplida, cuyos efectos duran en el presente. Pedro quiere decir que la fe de los Doce no se desvanece junto con las circunstancias en que surgió, sino que permanece estable-

7. Merece la pena observar que no es el evangelista que llama a Jesús «hijo de José», sino unos personajes que se equivocan acerca de Jesús.

mente. Precisamente este es el problema: no basta con comenzar a creer, sino que hace falta perseverar en la fe. El evangelista lo realza haciendo participar al lector en el conocimiento que tiene el mismo Jesús. Él sabe muy bien quién va a perseverar y quién va a traicionarle (6,64.71).

Desde este momento la predicación de Jesús ya no tiene el éxito anterior. La muchedumbre le deja (6,66) y, aunque hay más grupos que comienzan a creer (en tiempo aoristo: 7,31; 8,30; 10,42; 11,45; 12,42), su fe nunca permanece firme: siempre surgen desavenencias graves (7,43) y algunos entre ellos acaban queriendo prender a Jesús (7,44); luego intentan apedrearle por blasfemia (8,59; 10,31-33), hasta que el Sanedrín decide darle muerte (10,47-53). Los demás, aunque crean en Jesús, no se atreven a confesar su fe, porque temen ser echados de la sinagoga (12,42). Se podría decir que los mismos signos se vuelven contraproductivos, ya que solo consiguen aumentar la hostilidad en contra de Jesús.

De esta forma, la situación empeora progresivamente: desde el discurso del pan de vida hasta el final del capítulo 12, Jesús es acosado por amenazas de muerte y se habla de su muerte con más insistencia que en todo el resto del evangelio, incluyendo el proceso y la muerte de Jesús[8].

Los signos no son suficientes para asegurar la fe de los discípulos. En cuanto a los que creen, los signos no consiguen que confiesen su fe. Se reclama algo más.

8. Es notable la concentración del vocabulario de muerte en Jn 6-12, comparado con el conjunto del Evangelio: la palabra «muerte» (*thanatos*) aparece 5 veces de un total de 7, el verbo «morir» (*apothnêskô*) aparece 21 veces de un total de 28, y el verbo «matar» (*apokteinô*) aparece 9 veces de un total de 12.

5. Jesús, Cristo e Hijo de Dios

Ya se vio que la intención del evangelista es ayudar al lector a creer que Jesús el Cristo y el Hijo de Dios, y que de esta forma se reconoce a Jesús como quien es, de una forma más profunda que antes. Así establece la primera conclusión.

Sin embargo, el lector no alcanza a leer la conclusión hasta que llega al final del evangelio. Cabe preguntar con qué medios el narrador le prepara, para que saque fruto de la lectura. Como en todos lo relatos cuya trama es unificada por un reconocimiento, hace falta que el problema de conocimiento se plantee desde el comienzo. Para que el lector valore lo que el evangelio revela sobre Jesús, hace falta que tenga en la cabeza la pregunta: ¿quién es Jesús? El lugar para plantear la pregunta es el proemio de la narración.

Llamamos proemio aquella parte de la narración, que se antepone a su cuerpo, y que tiene la función de introducirlo. Así dice Aristóteles: «el proemio sirve de comienzo para el discurso, como sirven el prólogo para la poesía y el preludio para la música: todos ellos son comienzos, como lo es ponerse en camino para un viajero. (...) La función esencial y específica del proemio es esclarecer cuál es el fin a que el discurso apunta. Por tanto, no hace falta proemio si el argumento es claro o breve» (*Retórica* III, 14, 1415A, 19-25). Como el cuarto evangelio es un texto largo y complejo, cabe estudiar de qué forma su proemio abre camino al lector.

Ya que el evangelio contiene signos y que los signos comienzan en Caná (2,1-11), se puede llamar proemio aquella parte de la narración que abarca desde que los personajes aparecen en la escena hasta antes de Caná: de 1,19 a 1,51. Antes del proemio, Juan tiene además lo que se suele llamar prólogo del evangelio, que ocupa los primeros versículos (1,1-18), y que se estudiará en su momento.

El proemio tiene cuatro escenas, que se reconocen fácilmente por el cambio de día (1,29.35.43) y porque hay variaciones en el

grupo de personajes. En la primera escena (1,19-28) Jesús todavía no está: se presenta el testimonio de Juan; así, sin más precisiones, se nombra en el cuarto evangelio al que los demás evangelistas llaman Juan el Bautista. Los sacerdotes y levitas enviados de Jerusalén le preguntan quién es. Juan no contesta directamente. Dice más bien quién no es: no es el Cristo (1,20), palabra griega que quiere decir «ungido». O sea, no es el Mesías esperado. En el Antiguo Testamento «ungido» se decía *mashiaj*, y se llamaba así al rey de Israel, que era consagrado con la unción. La unción indicaba la presencia permanente del Espíritu del Señor sobre el rey. Este se elegía para que estuviera de forma permanente a la cabeza del pueblo, combatiendo sus guerras y librándole de sus enemigos[9]. Así Samuel unge a Saúl (cf. 1 S 10,1) y luego, cuando este es rechazado por el Señor, a David (cf. 1 S 16,1.13). A David el Señor le promete por boca del profeta Natán que un descendiente suyo reinará después de él, y que su trono será firme para siempre (2 S 7,8-20). El hijo de David edificará un casa para el Señor (2 S 7,12-13). La profecía de Natán su cumple en Salomón, quien es ungido rey por el sumo sacerdote Sadoc (1 R 1,39) y edifica el templo de Jerusalén (1 R 6-8). Según la palabras del Señor por boca de Natán: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 S 7,14). Es decir, el Señor adoptará como hijo al hijo de David. Esto quiere decir que, aunque la conducta de los reyes sea mala, el Señor no destruirá la casa de David, como lo hizo con la de Saúl (cf. 2 S 7,15); en cambio, le dice a David: «tu casa y tu reino permanecerán para siempre en mi presencia y tu tro-

9. Antes de los reyes, en la época de los Jueces, el Espíritu del Señor bajaba sobre un hombre, para que ése actuara para liberar al pueblo, le acompañaba para darle fuerza en el cumplimiento de su misión, pero luego quedaba otra vez sin guía (cf. Jc 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14). El pueblo pide a Samuel que les dé un rey, para que permanezca con ellos y combata sus guerras. Samuel reconoce en Saúl al elegido del Señor y le unge (*mashaj*) con aceite.

no será firme también para siempre» (2 S 7,16). La promesa parece cumplirse durante los siglos en que un descendiente de David reina en Jerusalén; pero luego la ciudad es tomada por los babilonios que deportan al rey (cf. 2 R 24,14-16, en 597 a.C.) y destruyen el templo (cf. 2 R 25,8-9, en 586 a.C.). Esos acontecimientos son interpretados por los profetas como un castigo que el Señor envía para castigar al pueblo y a los reyes por su infidelidad a la alianza. Sin embargo, la profecía de Natan no dejará de cumplirse, gracias a un descendiente de David que el Señor no dejará de enviar. Ese descendiente será justo, y será buen pastor para su pueblo (cf. Jr 23,5; 33,15). Desde entonces ya no se mira a los reyes históricos, sino a un príncipe que vendrá, en que se ve al mismo David o a un nuevo David (cf. Ez 34,24; 37,25).

Desde este trasfondo hay que entender la pregunta hecha a Juan (1,19-28). Juan reconoce que no es el Mesías esperado; reconoce que no es Elías, el profeta que no muere sino que es llevado al cielo en un carro de fuego (2 R 2,1-12); y reconoce que tampoco es «el profeta», seguramente aquel profeta que el Señor suscitará después de Moisés (Dt 18,15-22). Las preguntas sobre Juan no encuentran respuesta: Juan solo acepta decir que prepara el camino para otro que viene después de él (1,26-27). De esta forma, consigue desplazar el interés: de ahora en adelante, las preguntas y las respuestas giran alrededor de Jesús.

En la segunda escena (1,29-34) Juan ve a Jesús y afirma que es el cordero de Dios y el hijo de Dios (1,34)[10]. Las dos afirmaciones se pueden entender desde la perspectiva de los discípulos de Juan, que todavía no saben ni siquiera quién es Jesús, o bien desde la perspectiva de los creyentes en Cristo muerto y resucitado. Sin quitar importancia al segundo nivel, es legítimo estudiar ahora el primer

10. En 1,34 en algunos manuscritos, en lugar de *ho huios tou theou*, «el hijo de Dios», se lee *ho eklektos*, «el elegido».

nivel, y preguntarse qué pueden entender los discípulos de Juan, que en este punto del relato todavía no recibieron la plenitud de la revelación de labios de Jesús. Los discípulos de Juan, para entender qué quiere decir «hijo de Dios», solo pueden contar con el Antiguo Testamento, en que, como se explicó arriba (cf. 2 S 7,14), se llamaba hijo de Dios al rey descendiente de David. A este el Salmo 2 proclama hijo de Dios en cuanto es consagrado con la unción (cf. Sal 2,2.6). Con estas expectaciones, cuando Juan dice que vio el Espíritu bajar y permanecer sobre Jesús, los discípulos entienden que Dios mismo realizó en Jesús lo que la unción significa, y por tanto Jesús es el Cristo.

La tercera escena (1,35-42) permite confirmar que los discípulos entendieron las palabras de Juan en el sentido apuntado (cf. 1,40): «Hemos encontrado al Mesías» (1,41). En esta escena Juan ya desapareció, y el lector acompaña a aquellos entre los discípulos de Juan que se hicieron discípulos de Jesús.

En la cuarta escena (1,43-51) aparece Felipe, que también se hace discípulo de Jesús y luego dice a Natanael: «Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés en la Ley y los Profetas: Jesús de Nazaret, el hijo de José» (1,45). Una vez más, se trata de identificar a aquel de quien hablan las Escrituras. Natanael comienza con expresar sus dudas, pero, después de escuchar a Jesús, las despeja: «Rabbí, tú eres el hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (1,49). Cabe preguntar: ¿qué entiende Natanael por «hijo de Dios»? Ya se vio que el rey de Israel recibe el nombre de hijo de Dios, a la vez que el nombre de Mesías. Parece prematuro atribuir a Natanael un conocimiento de Jesús como Hijo unigénito de Dios, que es igual a Dios (cf. 5,18) y una sola cosa con el Padre (cf. 10,30). Mucho tiempo después, en la cena pascual, Felipe merece el reproche de Jesús: «Felipe –le contestó Jesús–, ¿tanto tiempo como llevo con vosotros y no me has conocido? El que me ha visto a mí ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: «Muéstranos al Padre»? ¿No crees que

yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» (14,9-10). Ya se ve que los discípulos tardan en entender lo que Jesús les dice; mucho menos puede hacerlo Natanael antes de que Jesús se revele a sí mismo. Entre la primera confesión de fe de Natanael (cf. 1,49) y la confesión madura de Tomás (cf. 20,28) media casi todo el evangelio. De hecho, Jesús no acepta la confesión de Natanael como si fuera expresión de fe suficiente: «¿Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera crees?» (1,50). Las palabras de Jesús obligan Natanael a replantearse su fe. Solo así podrá pasar de la fe del Antiguo Testamento a la fe del Nuevo. Si se conformara con la primera no podría abrirse a la segunda. Para hacerlo necesita darse cuenta de que le falta algo importante.

Luego Jesús añade: «Cosas mayores verás» (1,50). Natanael también, como los demás, para aceptar la verdad acerca de Jesús necesita ver cosas mayores. ¿De qué se trata? Con lo que ya se explicó, se puede contestar que se trata de los signos que Jesús comienza a cumplir en la escena siguiente, en las bodas de Caná. Cumpliendo su primer signo, Jesús «manifestó su gloria y sus discípulos comenzaron a creer en él» (2,11). Si se percibe la conexión entre el diálogo con Natanael y las bodas de Caná, se descubre adónde apuntan las escenas del proemio: sirven no solo para identificar a Jesús con el Mesías, sino también para crear en el lector la expectación de que Jesús va a cumplir algo más grande de lo que ya estaba escrito. Con sus palabras y sus signos Jesús se hará conocer como Hijo de Dios en sentido propio, lo que no se podía decir de nadie antes de él.

Jesús añade: «En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (1,51). Muchos comentadores entienden la frase de Jesús como una explicación de la anterior, pero se les escapa un cambio importante: Jesús había dicho «verás» (1,50), y ahora pasa al plural: «veréis» (1,51). Parece con esto indicar que los espectadores serán muchos más que el pequeño grupo de testigos del signo de Caná.

Proponemos ver en estas palabras una referencia a la segunda parte del evangelio, aquella en qué ya no se habla de los signos de Jesús, sino de su manifestación a todo el mundo. De esta manifestación tenemos que ocuparnos ahora.

6. La glorificación de Jesús

En el griego de Juan aparecen el nombre *doxa* («gloria», 19 veces) y el verbo *doxazein* («glorificar», 23 veces). La «gloria» sugiere la idea de manifestación esplendorosa, que gana la admiración y el respeto[11]. El evangelista dice que con el signo cumplido en Caná Jesús manifiesta su gloria. Los discípulos ven el signo y son movidos a la fe (cf. 2,11). Sin embargo, al comentar más adelante algunas palabras de Jesús, el mismo evangelista dice que el don del Espíritu todavía no había sido dado «ya que Jesús aún no había sido glorificado» (7,39). Lo mismo ocurre al contar la enfermedad de Lázaro: parece que con su resurrección ya se produce la glorificación del Hijo de Dios (cf. 11,4.40). Sin embargo, al contar poco después la entrada de Jesús en Jerusalén, el evangelista comenta que «al principio sus discípulos no comprendieron esto, pero cuando Jesús fue glorificado, entonces recordaron que estas cosas estaban escritas acerca de él» (12,16). Esto quiere decir que los signos glorifican realmente a Jesús, pero que con ellos no basta: queda sin manifestar algo importante, algo que todavía no ocurrió.

El evangelista lo expresa de una forma muy característica al hablar Jesús de su *hora*, que es algo más que las horas del día (cf. 1,39; 4,6.52.53; 5,35; 11,9; 19,14). Lo hace por vez primera en Caná, dirigiéndose a su Madre: «Todavía no ha llegado mi hora» (2,4). Lo

11. Según la definición que en la Edad Media se atribuye a san Ambrosio, *gloria est clara cum laude notitia.*

hace de nuevo al dirigirse a la Samaritana: «Créeme, mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. (...) Pero llega la hora, y es esta, en la que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (4,21.23).

Hasta que llegue la hora de Jesús, quienes le amenazan de muerte no pueden actuar: «Intentaban detenerle, pero nadie le puso las manos encima porque aún no había llegado su hora» (7,30; cf. 8,20). Al final del libro de los signos, Jesús anuncia: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre» (12,23). La hora de Jesús conlleva su glorificación, a través de su muerte (cf. 12,24-25). A ella se acerca voluntariamente, aunque sea de temer: «Ahora mi alma está turbada; y ¿qué voy a decir?: «¿Padre, líbrame de esta hora?» ¡Pero si para esto he venido a esta hora! ¡Padre, glorifica tu nombre! Entonces vino una voz del cielo: – Lo he glorificado y de nuevo lo glorificaré». Jesús apunta enseguida a la forma en que se llevará a cabo esta glorificación: «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32). El evangelista comenta: «Decía esto señalando de qué muerte iba a morir» (12,33). Se trata por tanto del levantamiento de Jesús en la cruz, que será visible a todos, y que ejercerá sobre todos una atracción. ¿Por qué? De momento, la multitud no puede saberlo: «Jesús les dijo estas cosas, y se marchó y se ocultó de ellos» (12,36).

La respuesta la da el que se suele llamar «libro de la gloria» (caps. 13-20), que comienza de una forma solemne: «La víspera de la fiesta de Pascua, como Jesús sabía que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin» (13,1). Lo que va a ocupar ahora la narración es la revelación del amor de Jesús. A la multitud Jesús había dicho, de una forma negativa: «el que ama su vida la perderá, y el que aborrece su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna» (12,25). A los discípulos les dice de una forma positiva: «Nadie tiene amor más grande que el de dar uno la vida por

sus amigos» (15,13). Esta es la razón por qué la muerte de Jesús en la cruz tiene un valor de revelación: porque nace del amor de Jesús, que le lleva entregar su vida. La grandeza del amor de Jesús se percibe por la grandeza del don que hace: su misma vida. A su vez, el amor de Jesús revela el amor del Padre: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (3,16). El amor con que Jesús se entrega es el amor más grande, porque es el mismo amor con que Dios entrega al Hijo.

La cumbre de la revelación se toca en los capítulos 13-17, que contienen el relato de la cena (cap. 13) seguido por las palabras de despedida de Jesús (caps. 14-16), y finalmente por su oración al Padre (cap. 17). Con respecto a los sinópticos, el cuarto evangelio se extiende mucho más en la Última Cena: también por la importancia que le da se ve que el mensaje original del evangelista se concentra en estos capítulos. Aquí se multiplican las referencias a la glorificación, que culminan en la oración de Jesús al Padre. La oración comienza así: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique, ya que le diste potestad sobre toda carne, que él dé vida eterna a todos los que Tú le has dado» (17,1-2).

La revelación del amor se conecta así con la vida eterna, que según el evangelista se puede alcanzar por la fe: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú has enviado» (17,3).

La intensidad de la revelación contenida en los capítulos 13-17 podría hacer pensar que la posterior muerte y resurrección de Jesús pierden importancia. Podrían hacer pensar que la salvación se alcanza por el solo conocimiento. No es así. Las palabras de Juan 13-17 pueden ser tan profundas, porque explican el sentido de lo que va a ocurrir realmente después, con el proceso (cap. 18), muerte (cap. 19) y resurrección (cap. 20) de Jesús. El evangelista introduce al lector en la comprensión que el mismo Jesús tiene de su muerte.

Solo Jesús puede saber de antemano este sentido, porque solo Jesús tiene el poder de dar su vida y recuperarla (cf. 10,17-18).

No se puede separar el amor de Dios de su poder, que se manifiesta en la resurrección. Sin el poder de Dios, el hombre no podría vencer la muerte y tener la vida eterna. Pero sin amor, el poder de Dios sería tremendo, como el poder que se manifestó en la destrucción del ejercito del Faraón: «manifestaré mi gloria a costa del Faraón y de su ejército; y sabrán los egipcios que yo soy el Señor» (Ex 14,4; cf. 14,17-18). Como resultado, en el Éxodo «Israel vio la mano poderosa con la que el Señor trató a Egipto, y el pueblo temió al Señor y creyó en el Señor y en Moisés, su siervo» (Ex 14,31). Ahora bien, la manifestación del poder de Dios es suficiente para someterse a Él, para temerlo, no para amarlo. Para los Egipcios, que no aceptan lo signos cumplidos por Moisés, no hay salvación: la glorificación del Señor se hace a costa de ellos.

Si en el evangelio Jesús no manifestara más que su fuerza, nunca se podría vencer el endurecimiento del hombre que no acepta los signos y no se sujeta al poder de Dios. Permanecería la sospecha con respecto a Dios y a sus mandamientos, que se podrían ver como una forma de mantener al hombre en estado de sometimiento amenazándole con la muerte[12]. En el lenguaje de Juan lo que se resiste a Dios es el mundo y su pecado[13]: para que este pecado sea quitado (cf. 1,29) hace falta quitar del medio la sospecha. Esta se quita cuando Jesús toma sobre sí la muerte, y revela así que Dios ama al hombre sin medida. Entonces puede decir: «confiad: yo he vencido al mundo» (16,33).

12. Gn 3,4-5: «La serpiente dijo a la mujer: – No moriréis en modo alguno; es que Dios sabe que el día que comáis de él se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal».

13. El evangelista también habla expresamente del enemigo: «Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo va a ser arrojado fuera» (12,31).

La salvación se otorga por las obras de Jesús unidas a sus palabras, que revelan el sentido de las obras descubriendo su origen en la fuente eterna del amor de Dios Padre (cf. 17,5.23-24). Los discípulos reciben en la cena el mandamiento nuevo «como yo os he amado, amaos también unos a otros» (13,34, cf. 13,35; 15,9-17). Sin embargo, no pueden cumplirlo, es decir no pueden dar con la medida del amor de Jesús, antes de que Jesús lleve a cumplimiento el don de su vida[14]. Simón Pedro querría seguir a Jesús sin retraso: «Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré mi vida por ti» (13,37). Pero se equivoca: no tiene fuerza para hacerlo, y solo la tendrá más tarde, es decir, después de la Pascua[15].

Se puede ver así cómo la revelación del amor de Dios da forma al cuarto evangelio, otorgando unidad al relato de 1,19 a 20,31.

7. Prólogo

Hasta ahora no se ha explicado el papel de los 18 versículos que abren el evangelio, y que reciben el nombre de *prólogo.* Se vio antes que Aristóteles llama prólogo al comienzo de una obra poética. Aunque estos versículos no tengan la forma métrica de la poesía griega, sí tienen el aspecto de un himno, que ensalza las obras del *Logos*, la Palabra de Dios. Por eso, con excepción de 1,6-7, se distancian de la narración que comienza con 1,19. Nos preguntamos aquí cuál es su función en el evangelio y cómo se recibió. En otras

14. «Jesús, cuando probó el vinagre, dijo: – Todo está consumado. E inclinando la cabeza, entregó el espíritu» (19,30).

15. Le dijo Simón Pedro: – Señor, ¿adónde vas? Jesús respondió: – Adonde yo voy, tú no puedes seguirme ahora, me seguirás más tarde. Pedro le dijo: – Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré mi vida por ti. Respondió Jesús: – ¿Tú darás la vida por mí? En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo sin que me hayas negado tres veces (13,36-38).

palabras, si el prólogo no existiera, ¿se percibirían diferencias en el relato? La narración empezaría entonces con el testimonio de Juan, y lo que el lector aprende sobre Jesús sería lo mismo que aprenden los primeros discípulos: se descubriría que el Mesías esperado es Jesús, para luego acompañarle en su revelación, hasta llegar a reconocer a Jesús como «Señor mío y Dios mío». El recorrido va desde la humanidad hacia la divinidad de Jesús.

En cambio, el lector del prólogo arranca desde el misterio de Dios, revelando a la Palabra de Dios que está con el Padre como su Unigénito (1,1-2.18), y que actúa en la creación de todas las cosas. Esta misma Palabra se hizo carne (1,14), es decir, asumió la naturaleza y la condición de hombre, dando comienzo a una nueva dispensación de la gracia. Solo entonces se nombra a Jesucristo (1,17). Es decir, el lector empieza por mirar arriba, y asiste luego al descenso de la Palabra entre los hombres. El recorrido va desde la divinidad hacia la humanidad de Jesús.

Los dos recorridos tienen derecho de ciudadanía en el evangelio: «Pues nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (3,13). Pero no da lo mismo para el lector saberlo de antemano. El lector del prólogo sabe mucho más que los personajes, que al comienzo todavía no tienen ni pueden tener fe en Jesucristo. Desde el comienzo, el lector mira a Jesús desde la plenitud de la fe, compartida con el evangelista. Esto tiene dos efectos: por un lado, es mucho más fácil reconocer los enigmas planteados por el evangelista o por el mismo Jesús, al saber ya su solución. Por otro lado, se crea una solidaridad entre el lector y el evangelista, que pueden conjugar el «nosotros» de la comunidad de los fieles: «habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria» (1,14); «pues de su plenitud todos hemos recibido» (1,16). Los acontecimientos que se van a contar se hacen contemporáneos a los creyentes que los reviven al escuchar el relato. Son hechos singulares, que acontecieron en la historia de los hombres, pero que repercuten en los que creen ahora: «a cuantos le

recibieron les dio la potestad de ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre» (1,13).

8. Tercera manifestación

Queda por estudiar la función del capítulo 21 de Juan. Después de la primera conclusión (20,30-31), se reanuda la narración. El capítulo se divide en dos partes: en la primera, se cuenta cómo Jesús se apareció a los discípulos en Galilea, a orillas del mar de Tiberíades (21,1). Los discípulos empiezan sin saber que el hombre de la orilla era Jesús (21,4). Al producirse la pesca milagrosa, el discípulo amado (21,7) y luego los demás discípulos reconocen a Jesús: «Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: "¿Tú quién eres?", pues sabían que era el Señor» (21,12). El episodio se concluye con una referencia a las palabras iniciales: «Ésta fue la tercera vez que Jesús se apareció a sus discípulos, después de resucitar de entre los muertos» (21,14).

Se puede decir que Juan 21,1-14 lleva a los discípulos de la ignorancia al conocimiento de Jesús, a través de la manifestación de su poder. Es la función que en el evangelio tiene el «libro de los signos» (capítulos 2-12), que queda aquí reflejado como en un espejo. El lector puede así volver al relato anterior, que ve reproducido en la aparición a orillas del mar, y abrazar con la mirada el camino recorrido. Es una manera de confirmar lo que se aprendió anteriormente y de profundizar en su comprensión.

Viene luego la segunda parte del capítulo, que contiene un diálogo entre Jesús y Simón Pedro. Jesús pregunta a Pedro: «¿me amas más que estos?», y luego le otorga la misión de apacentar la grey de Cristo. Pero, además, le anuncia su muerte: «cuando envejezcas extenderás tus manos y otro te ceñirá y llevará adonde no quieras» (21,18). Viene luego el comentario: «esto lo dijo indicando con qué

muerte había de glorificar a Dios» (21,19, que supone 12,33). Parece que se supone que el lector ya sabe que Pedro murió, y que conoce por tradición la manera de su muerte: al extender sus manos, Pedro va a morir en la cruz como Jesús. Lo ya sabido no debería esconder al lector el elemento de novedad de este versículo: nunca antes, en el evangelio, se había dicho que un discípulo pudiera glorificar a Dios. La glorificación de Dios estaba reservada a Jesús con su muerte en la Cruz. Ya se vio que Pedro querría seguir a Jesús, pero Jesús le advierte entonces que no puede (cf. 13,36-38). Mejor dicho: «Adonde yo voy, tú no puedes seguirme ahora, me seguirás más tarde» (13,36). El «más tarde» de que habla Jesús ya llegó en Juan 21. Por medio están la muerte y la resurrección de Jesús, y el don de su Espíritu (cf. 19,30; 20,22-23). El paso que el discípulo no podía dar con sus fuerzas, puede darlo ahora. El mismo Jesús le dice: «Sígueme» (21,19). Con esta luz, se puede entender en qué consiste el «amar más» sobre el que Jesús pregunta a Pedro. Se trata del amor más grande, el que llega hasta dar la vida. El discípulo, al seguir a Jesús, llegará hasta este extremo.

Se puede decir que la segunda parte de Juan 21 retoma los temas del «libro de la gloria» (13-20). Una vez más, el lector puede averiguar si su comprensión del evangelio es correcta y profundizar en ella. Pero el camino para profundizar pasa a través de la invitación que Jesús dirige a Pedro: ahora el discípulo tiene que hacer más que escuchar al Maestro, tiene que seguir a Jesús. De esta forma el lector descubre que la historia que se cuenta en el evangelio se prolonga en la actualidad, y puede hacer suyo el testimonio que el discípulo amado dio acerca de Jesús. Puede decir con el narrador: «nosotros sabemos que su testimonio es verdadero» (21,24).

9.
La Persona de Jesús: cristología del cuarto evangelio

Eusebio González

1. Introducción

El cuarto evangelio afirma desde el inicio la condición divina de Jesús. Mientras los evangelios de Mateo y Lucas comienzan con el relato de la infancia, el evangelio de san Juan se abre con un prólogo en el que ya nada más comenzar se dice que «en el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios» (1,1). El Verbo no es otro sino el mismo que «se hizo carne, y habitó entre nosotros» (1,14), de quien se anuncia el nombre en 1,17: «Jesucristo».

Junto al prólogo, otro momento privilegiado en el cuarto evangelio donde se hace balance de la identidad de Jesús son los capítulos finales. En el evangelio de san Juan hay dos conclusiones que testimonian la fe del autor del evangelio. La primera de ellas se encuentra en 20,30-31: «Muchos otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Sin embargo, estos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el *Hijo de Dios*, y para que creyendo tengáis vida en su nombre».

Así pues, san Juan, tanto en el prólogo como en la primera conclusión, invita a considerar la realidad más profunda de Jesús:

su identidad como Verbo e Hijo de Dios. De igual modo había procedido san Marcos. Al inicio de su evangelio había indicado la filiación divina de Jesús («Comienzo del Evangelio de Jesucristo, *Hijo de Dios*», Mc 1,1), reafirmada al final del evangelio a través de la confesión del centurión («En verdad este hombre era *Hijo de Dios*», Mc 15,39; cf. también Mt 27,54). Ciertamente, los sinópticos indican en diversas ocasiones a Jesús como Hijo de Dios: en el bautismo y la transfiguración (Mt 3,17; 17,5; Mc 1,11; 9,7; Lc 3,22; 9,35); en las tentaciones del desierto (Mt 4,3.6; Lc 4,3.9); en boca de los endemoniados (Mt 8,29; Mc 5,7; Lc 4,41; 8,28), de los discípulos (Mt 14,33) y de Pedro (Mt 16,16); en el proceso de la Pasión (Mt 26,63; Mc 14,61; Lc 22,70); en la cruz (Mt 27,40.43). San Juan, como es lógico, no representa una novedad dentro del mensaje cristiano, pero sí se caracteriza por la profundización e insistencia en el testimonio de la condición divina de Jesús.

En el presente capítulo estudiaremos los medios de los que se ha servido el cuarto evangelista para mostrar la identidad más profunda de Jesús. Se pueden considerar cinco aspectos: 1) Jesús, «Logos»; 2) Preexistencia de Jesús y origen celeste; 3) Jesús, «Hijo del hombre»; 4) Afirmaciones «Yo soy»; 5) Jesús, «Hijo de Dios» e «Hijo». Sin embargo, antes de emprender este estudio analizaremos algunos otros títulos que se aplican a Jesús en el evangelio, pero que no parecen alcanzar la profundidad de los cinco señalados antes. Estos títulos son Jesús como Mesías-Rey y Profeta.

2. Títulos aproximativos a la identidad de Jesús

El evangelio de san Juan está transido todo él de la preocupación por mostrar el verdadero origen de Jesús. Sin embargo, muchos de los personajes que intervienen en el evangelio tienen dificultades para descubrir quién es Jesús.

Ya Juan Bautista afirmaba que los «judíos» no conocen a Jesús (1,19.26), y que él mismo no lo conocía hasta que lo bautizó (1,31.33). A lo largo del evangelio se descubre que los «judíos» quizás conocen a Jesús según la carne, pero no lo conocen realmente, porque no conocen a su Padre, con quien Jesús mantiene una relación del todo especial (cf. 7,28; 8,53-55; 15,21; 16,3).

Por ejemplo, durante la fiesta de las Tiendas, los «judíos» manifiestan su conocimiento del origen de Jesús, pero este conocimiento se muestra insuficiente: «Pues mirad cómo habla con toda libertad y no le dicen nada. ¿Acaso habrán reconocido las autoridades que este es el Cristo? Sin embargo sabemos de dónde es este, mientras que cuando venga el Cristo nadie conocerá de dónde es» (7,26-27). Igualmente, en la controversia con los «judíos» del cap. 8, Jesús les dice: «Aunque yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero porque sé de dónde vengo y adónde voy; pero vosotros no sabéis de dónde vengo ni adónde voy» (8,14). Y durante la polémica tras la curación del ciego de nacimiento en el cap. 9, los «judíos» dicen desconocer el origen de Jesús: «Sabemos que Dios habló a Moisés, pero ése no sabemos de dónde es» (9,29).

Sin embargo, hay también un buen grupo de personajes que son capaces de descubrir algunas de las características propias de Jesús. Entre estas se cuentan especialmente su carácter de Mesías-Rey y Profeta. Para el evangelista, estas confesiones no son suficientes, porque la verdadera identidad de Jesús es ser Hijo de Dios, pero suponen una aproximación a su persona. Se trata de figuras anunciadas en el Antiguo Testamento, pero que no alcanzan la novedad absoluta del Verbo encarnado. El título de Mesías correspondía a la esperanza judía en la venida de un descendiente de David, y como es sabido conllevaba una carga significativa excesivamente terrena. El Profeta era una figura que Dios había anunciado a Moisés en Dt 18,18: «Yo les suscitaré, de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras

en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande». Ejemplo de esta concepción es la que tiene la gente que aclama a Jesús como el profeta anunciado por Moisés después de la multiplicación de los panes (6,14). Pero se trata de una confesión equivocada. Confunden esta figura con la de un mesías-rey político (6,15) y por eso Jesús no la acepta y se aleja.

También la samaritana reconoce a Jesús como profeta (4,19) y Mesías (4,29). Son títulos que le corresponden en verdad y que manifiestan la condición de Jesús como el Mesías prometido de Israel. Suponen un primer paso hacia el reconocimiento pleno. El ciego de nacimiento, por ejemplo, también dirá de Jesús que es un profeta (9,17), pero al final lo reconocerá como el Hijo del hombre (9,38), que sí es una confesión completa para el evangelista.

Entre este grupo de personajes que poco a poco irán conociendo mejor a Jesús están los discípulos. Andrés anuncia a su hermano Simón que ha encontrado al Mesías (1,41). Enseguida Felipe comunicará la misma noticia a Natanael (1,45), y este acabará reconociendo a Jesús como «Hijo de Dios y Rey de Israel» (1,49), palabras que corresponden más bien a la esperanza en un Mesías político. Jesús corregirá enseguida esta visión de Natanael haciéndole ver que su mesianismo consiste en la novedad de un Hijo del hombre que debe padecer (cf. 1,51, donde la referencia a los ángeles que suben y bajan sobre el Hijo del hombre, alusión a la escala de Jacob de la que habla Gn 28,12, debe entenderse del momento de la exaltación de Cristo en la cruz, punto de unión entre el cielo y la tierra). Entre los discípulos, solo Tomás, al final del evangelio, sabrá ofrecer una confesión verdaderamente completa de la identidad de Jesús («Señor mío y Dios mío», 20,28).

En definitiva, las confesiones de Profeta y Mesías responden a visiones que recogían imágenes del Antiguo Testamento en torno a la figura de un personaje destinado a salvar a Israel, pero que no podían vislumbrar la novedad radical de la encarnación del Verbo.

3. Títulos que indican la verdadera identidad de Jesús

La característica principal de los títulos con los que se indica la identidad profunda de Jesús en el cuarto evangelio es que se llevan a cabo o por el narrador o por el mismo Jesús. La razón es obvia. El narrador, como espectador privilegiado de la narración, está por encima de ella y conoce por tanto verdaderamente quién es Jesús. Por su parte, las palabras de Jesús son las que muestran en verdad quién es él.

Por lo que se refiere al evangelista, a él le debemos la presentación divina de Jesús en el prólogo (Jesús es el «Logos», 1,1.14) y la primera conclusión del evangelio («Hijo de Dios», 20,31). A Jesús debemos la mayoría de las indicaciones de su divinidad en el cuarto evangelio: «Yo soy», «Hijo del hombre», «Hijo».

Esto no excluye que haya dos personajes cuyas confesiones están a la altura de las palabras del narrador y Jesús mismo: la afirmación de la preexistencia de Jesús y su filiación divina que hace el Bautista (1,30.34) y la confesión de Tomás en 20,28 («Señor mío y Dios mío»).

3.1. *Jesús, «Logos»*

Ya hemos mencionado que san Juan comienza el evangelio identificando a Jesús con el Logos: «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios» (1,1). El término castellano «Verbo» traduce el griego *Logos*, que es un vocablo lleno de contenido. Era ya usado en la filosofía griega para indicar el principio ordenador del Universo. Este mismo protagonismo se aplica a la Sabiduría divina en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, en los que se hacen patentes las conexiones entre la fe hebrea y la sabiduría griega. Especialmente importantes son los textos de Pr 8,22-31 y Si 24,1-22.

Pr 8,22-31 sitúa a la Sabiduría junto a Dios antes de la creación:

«El Señor me tuvo al principio de sus caminos, antes de que hiciera cosa alguna, desde antaño. Desde la eternidad fui formada, desde el comienzo, antes que la tierra. Cuando no existían los océanos fui dada a luz, cuando no había fuentes repletas de agua. Antes que se asentaran los montes, antes que las colinas fui dada a luz. Aún no había hecho la tierra ni los campos, ni el polvo primero del mundo. Cuando asentaba los cielos, allí estaba yo, cuando fijaba un límite a la superficie del océano, cuando sujetaba las nubes en lo alto, cuando consolidaba las fuentes del océano, cuando ponía su límite al mar para que las aguas no lo traspasaran, cuando fijaba los cimientos de la tierra, yo estaba como artífice junto a Él, lo deleitaba día a día, jugando ante Él en todo momento, jugando con el orbe de la tierra, y me deleitaba con los hijos de Adán».

Si 24,1-14 enseña nuevamente que la Sabiduría comparte junto a Dios la preeminencia sobre todo el orbe:

«La sabiduría se elogia por sí misma y se gloría en medio de su pueblo. Abre su boca en la asamblea del Altísimo y, en presencia de su majestad, se gloría. En medio de su pueblo será ensalzada, en la totalidad de los santos será admirada, en la multitud de los elegidos recibirá alabanza, y entre los bienaventurados será bendita, y dirá: «Yo salí de la boca del Altísimo, primogénita antes que toda criatura. Yo hice brotar en los cielos una luz indefectible, y como niebla cubrí la tierra entera. Puse mi morada en las alturas, y mi trono sobre columna de nubes. Yo sola recorrí la bóveda celeste, y paseé por la profundidad del abismo. Sobre las olas del mar y sobre la entera tierra, y sobre todo pueblo y nación dominé, y pisé con mi fuerza los corazones de todos, famosos y humildes. En todos ellos busqué un lugar de descanso: ¿en la heredad de quién habitaré? Entonces, el creador del universo me dio una orden, el que me creó me hizo plantar mi tienda, y me dijo: "¡Pon tu morada en Jacob, y toma como

herencia a Israel!". Antes de los siglos, en el principio, Él me creó, y por los siglos no dejaré de existir».

Es más que probable que estos textos se encuentren en el trasfondo del prólogo, cuando se afirma la relación entre el Logos y Dios: «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por él, y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (1,1-3). La relación queda establecida a través del parentesco semántico entre la Sabiduría (*sofía* en griego) y la Palabra (*logos*).

Hay también otras dos instancias que profundizaron la realidad del Logos como Palabra de Dios y que podían ser conocidas por el evangelista: los *targumim* arameos y la producción literaria de Filón de Alejandría.

Los *targumim* son las traducciones arameas de la Biblia hebrea que se usaban en la sinagoga en tiempos de Jesús. Los *targumim* no eran solo traducciones sino que muchas veces añadían interpretaciones al texto hebreo. Por ejemplo, a veces aplicaban las propiedades de la Sabiduría divina a la Palabra de Dios (la *memrá*) que, como la Sabiduría, se personificaba. De hecho, en muchos lugares, la *memrá* era un sustituto de la palabra «Dios». Por ejemplo, en Ex 19,17, donde el Texto Masorético dice: «Moisés hizo salir al pueblo del campamento al encuentro de Dios», el Targum lee: «Moisés hizo salir al pueblo del campamento al encuentro de la Palabra de Dios» (*memrá Yhwh*). Los *targumim* no llegaron a personificar la Palabra de Dios en una realidad distinta a Dios mismo, pero el uso que hacían del término sirve para entender el trasfondo de las referencias a la Palabra que aparecen en el prólogo del evangelio.

Filón, filósofo y exegeta judío que vivió entre el 20 a.C y el 45 d.C., se sirvió de la filosofía griega y de la exégesis bíblica para construir una doctrina del Logos como intermediario entre Dios y el mundo. Para Filón el Logos ocupaba el segundo lugar después de Dios: «el origen supremo es Dios y en segundo lugar el Logos

de Dios, lo demás existe solo por el Logos» (*De legum allegoriae*, II, 86). Es decir, el Logos desempeñaba el primer puesto junto a Dios y en él (en el Logos) todo encontraba su subsistencia. Además el mundo había sido hecho a través de él: «Pasando ahora de lo particular, considera esta grandísima ciudad o casa que es el cosmos. Reconocerás que su causa es Dios, por quien ha sido hecho; la materia son los cuatro elementos, de los que está compuesto; el instrumento es el Logos de Dios, a través del cual ha sido hecho» (*De cherubim*, 127). Es evidente que estos conceptos son semejantes a los del prólogo de Juan, donde se afirma que el Logos estaba junto a Dios y todo había sido hecho por él (1,1-3). También el hecho de que Filón llame al Logos *prôtógonon*, esto es, «primogénito» (cf. *De confusione linguarum*, 63 y 146) evoca la referencia a Jesucristo como *monogenés* empleada en 1,18: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios *Unigénito*, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer».

Sin embargo, el concepto de Logos que tiene Filón no es idéntico al de Juan. Mientras Filón considera al Logos la primera criatura, aunque sublime, el himno del cuarto evangelio sitúa al Logos en identidad *única* con el Padre, pues lo llama *monogenés*. En resumidas cuentas, Filón desarrolló su doctrina del Logos como un puente entre Dios y el mundo, configurándolo además solo como un ser espiritual (cf. *De confusione linguarum*, 62). El Logos joánico, en cambio, goza de la plenitud de Dios en igualdad de condiciones a Él. Pero además, y esta es una diferencia esencial, se ha encarnado (1,14).

Llegamos así a una de las afirmaciones más sorprendentes del prólogo: «Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (1,14). Con este versículo el prólogo nos acerca a la narración de la vida terrestre de Jesús que comienza en 1,19. De hecho, el prólogo puede dividirse en dos grandes apartados. El

primero sitúa al Verbo junto al Padre en la eternidad y desde este punto de vista los vv. 1-13 deben ser leídos desde la perspectiva del Génesis: «en el principio...». A partir del v. 14, en cambio, la encarnación del Verbo se relaciona con la gloria de Dios que acompañaba a Israel en la travesía del Éxodo. Así como la gloria de Dios descansó sobre el monte Sinaí (Ex 24,16), y más tarde sobre la Tienda del Encuentro (Ex 40,34-35), así ahora Jesús es la presencia de la gloria de Dios entre los hombres. De hecho, al final del v. 14 del himno se dice: «gloria como de Unigénito del Padre, *lleno de gracia y de verdad*», que es equivalente a la afirmación de Ex 34,6: «El Señor pasó por delante de él [Moisés] y exclamó: "Señor, Señor, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y *rico en misericordia y fidelidad*"». Lo que se dice del Dios del Antiguo Testamento, que es «rico en amor y fidelidad», se aplica ahora a Jesucristo, el cual está «lleno de gracia y de verdad» (1,14).

Este trasfondo del Éxodo ha de verse también al final del himno, cuando se afirma: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» (1,18). Esta era precisamente la dificultad expuesta por Dios a Moisés en el Sinaí: «Pero mi rostro no podrás verlo; porque no puede verme el hombre y seguir viviendo» (Ex 33,20). Con Jesús se abre la posibilidad de ver a Dios. En efecto, cuando el prólogo dice que Jesús nos ha dado a conocer al Padre usa un verbo griego que quiere decir exactamente «narrar» (*exêgéomai*). Con la historia de Jesús que comienza después del himno se nos narra la historia de Dios entre los hombres.

3.2. *Preexistencia de Jesús y origen celeste*

La primera escena del evangelio después del prólogo presenta la predicación de Juan Bautista, que reconoce que él no es el Mesías (1,20), y señala en cambio a Jesús como «el Cordero de Dios que

quita el pecado del mundo» (1,29.36). La identificación de Jesús por el Bautista como el «Cordero» se puede relacionar con la figura del «Siervo del Señor» de Isaías (42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12), pero también con el cordero pascual, que con su expiación borra los pecados de todo el mundo, manifestando así su misión universal.

En la misma escena, Juan el Bautista refiriéndose a Jesús dice que «después de mí viene un hombre que ha sido antepuesto a mí, *porque existía antes que yo*» (1,30). Al lector del evangelio puede sorprender que el Bautista diga de Jesús que «existía antes que yo», porque de todos es conocido que el Bautista era mayor que Jesús. En la antigüedad, la precedencia en el nacimiento otorgaba una autoridad mayor. Sin embargo, el Bautista reconoce su inferioridad con respecto a Jesús, puesto que en realidad Jesús existía antes que él. Con la confesión de esta precedencia, el Bautista indica la preexistencia eterna de Jesús y por tanto su divinidad, como ya se había anunciado en el prólogo: «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios» (1,1).

Otros dos modos de afirmar la preexistencia de Jesús son: mediante el título «Hijo del hombre», como veremos más adelante al tratar esta expresión; y a través de la afirmación de que Jesús ha sido enviado por el Padre. La teología del «envío» está muy presente en el evangelio y hace referencia al envío del Verbo por el Padre desde el cielo. Para ello Juan usa principalmente dos verbos griegos: *pémpô* (25 veces) y *apostéllô* (17 veces). Especialmente importante es la expresión «el Padre que me envió» –en este orden o con otro parecido–, que se repite en diversas ocasiones (5,23.36.37; 6,44.57; 8,16.18; 10,36; 12,49; 14,24.26; 20,21) y que esclarece el vínculo entre el Padre, que toma la decisión de enviar al Hijo, y el Hijo que obedece a la voluntad del Padre.

De naturaleza similar a la anterior y en la misma órbita teológica se sitúan las ocasiones en las que se dice que Jesús «viene de

Dios / del Padre», o bien, «sale de Dios / del Padre» (cf. 3,2; 6,46; 7,29; 8,42; 9,16.33; 13,3; 15,22; 16,27-30; 17,8). El concepto se repite de diversos modos y es fácil encontrar expresiones similares, por ejemplo, en 3,16: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito...»); o en 18,37 que usa la expresión «venir al mundo».

La misma idea se puede verificar en los usos que presentan a Jesús que viene (o sale, o baja, o es) de lo alto / del cielo / de arriba (3,13.31; 8,23). Estas referencias se acumulan especialmente en el discurso eucarístico del cap. 6: «porque el pan de Dios es el que *ha bajado del cielo* y da la vida al mundo» (6,33; cf. también 6,50.51.58); «porque *he bajado del cielo* no para hacer mi voluntad sino la voluntad de Aquel que me ha enviado» (6,38; cf. también 6,42); «pues, ¿si vierais al Hijo del hombre subir adonde *estaba antes*?» (6,62).

3.3. *Jesús, «Hijo del hombre»*

La identificación de Jesús como «Hijo del hombre» es uno de los títulos más característicos de Jesús en el Nuevo Testamento. En Mateo aparece usado en 30 ocasiones, por 25 en Lucas y 14 en Marcos. En Juan es usado 13 veces. Aparece además en Hch 7,56; Heb 2,6 (cita de Sal 8,5); y Ap 1,13; 14,14, (estas dos últimas son alusiones a Dn 7,13). El dato más sorprendente es que en los evangelios la expresión «Hijo del hombre» viene siempre empleada en labios de Jesús. Únicas excepciones son Mc 8,31 y 9,9, donde se trata de palabras indirectas de Jesús; y Jn 12,34 donde la expresión aparece en boca de la gente, pero claramente se aprecia que es una referencia a palabras anteriores de Jesús en 12,23.

Sobre el uso de la expresión «Hijo del hombre» en el Nuevo Testamento se han ofrecido diversas explicaciones. Para algunos autores la expresión corresponde tan solo a la perífrasis aramea *bar*

enash («hijo de hombre») que sería un simple circunloquio para referirse a «hombre» en la lengua aramea hablada en Palestina en tiempos de Jesucristo. Así habría sido ya usada por ejemplo en el libro del profeta Ezequiel, donde el equivalente hebreo *ben adam* es empleado 93 veces sin una aparente significación particular. De todas maneras hay que decir que viene usado solo en boca de Dios en referencia al profeta, el cual viene a ser así como un representante del pueblo de Israel.

Para otros estudiosos, en cambio, «Hijo del hombre» reflejaría la figura del Hijo del hombre de Dn 7,13 y de la apocalíptica judía (*Libro de Henoc* y *4 Esdras* principalmente), que usan la expresión en referencia a una figura humana llena de majestad que procede del cielo.

Cada una de estas opiniones cuenta con puntos a favor. En efecto, si se lleva a cabo una clasificación de los dichos del Hijo del hombre en los sinópticos, se aprecia que un grupo de usos no parece tener un valor especial y equivaldría a una referencia general a Jesús como «hombre» o como una indicación de su condición humana (son los menos numerosos). Otro grupo corresponde a usos de tipo escatológico, que anuncian al Hijo del hombre como juez al fin de los tiempos (son los más numerosos: 16 veces en Mateo, 14 en Lucas y 5 en Marcos). Hay sin embargo un uso de la expresión «Hijo del hombre» que no tiene reflejo en la literatura contemporánea al Nuevo Testamento, y es precisamente el que habla del Hijo del hombre que debe padecer. Tiene una presencia importante en los sinópticos: 10 veces en Mateo, 7 en Lucas y 9 en Marcos. Precisamente en el evangelio de Marcos es el grupo más numeroso (8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21bis.41). Esta utilización de la expresión «Hijo del hombre» en referencia a la muerte de Jesús es del todo novedosa y desde luego difícil de adscribir a los usos escatológicos de la figura celeste llena de majestad que aparece en textos no evangélicos. Tampoco parece que su valor corresponda

simplemente al de «hombre» en sentido general. En realidad, este último uso de «Hijo del hombre» es el que mejor describe la persona de Jesús, cuya muerte es el punto focal de la narración de los evangelios.

Para el Evangelio de san Juan se pueden aplicar estas mismas conclusiones con dos matices. El primero de ellos es que en Juan la función escatológica del Hijo del hombre no está muy presente, quizás porque el Jesús joánico ya ejerce en la tierra esta función (es lo que para el cuarto evangelio se ha denominado «escatología realizada o de presente»). Ejemplo de escatología de presente es 5,25-27:

> «En verdad, en verdad os digo que llega la hora, *y es esta*, en la que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que la oigan vivirán, pues como el Padre tiene vida en sí mismo, así ha dado al Hijo tener vida en sí mismo. Y le dio la *potestad de juzgar*, ya que es el *Hijo del hombre*» (5,25-27).

El otro matiz importante es que, si bien en Juan la figura escatológica del Hijo del hombre como juez que ha de venir no es frecuente, la representación del Hijo del hombre como figura celeste está presente bajo la imagen del Hijo del hombre que desciende y asciende al cielo (1,51; 3,13; 6,62; y quizás 9,35). Este esquema de descenso-ascenso ha de ponerse en conexión con la doctrina joánica de la preexistencia del Logos.

El punto de contacto más claro entre los sinópticos y san Juan lo representan los usos referidos a la muerte de Jesús (3,14; 6,27.53; 8,28; 12,23.34bis; 13,31). En estos textos se habla del alzamiento del Hijo del hombre en referencia a su muerte en cruz (3,14; 8,28; 12,34bis), muerte que es contemplada por san Juan como glorificación (12,23; 13,31). Los usos recogidos en el discurso del pan de vida (6,27.53) representan un caso particular porque en ellos está presente tanto la condición celeste del Hijo del hombre («el pan

bajado del cielo», cf. 6,33.38.41.42.50.51.58) como el ofrecimiento de su vida (su carne y su sangre dados en alimento, cf. 6,51-58).

Se puede afirmar por tanto que también en Juan están presentes las dos notas principales que caracterizan el Hijo del hombre en los sinópticos. Por un lado se trata de una figura celeste (con valor judicial en los sinópticos; en relación a su preexistencia en Juan), pero sobre todo se destaca la realidad de la muerte de Jesús en cruz.

3.4. *Afirmaciones «Yo soy»*

Otro grupo de usos que iluminan la condición de Jesús en el cuarto evangelio son las afirmaciones «yo soy». También en este caso se trata de expresiones de Jesús sobre sí mismo, lo que, como hemos visto para el «Hijo del hombre», otorga a estas palabras un valor especial. En el evangelio de san Juan hay dos tipos de usos del sintagma «yo soy». El primero se llama «uso predicativo» y está constituido por las frases en las que «yo soy» viene completado por un predicado, por ejemplo, «yo soy la luz del mundo» (8,12). El segundo tipo son los «usos absolutos», en los que «yo soy» se presenta como una frase autónoma con sentido completo. Comenzaremos analizando estos últimos usos, porque desde ellos se comprende mejor la riqueza de los otros usos de «yo soy».

3.4.1. *Usos absolutos de «yo soy»*

En ocho ocasiones emplea Juan la expresión «yo soy» en modo absoluto. Son estas:

–«Después de remar unos veinticinco o treinta estadios, vieron a Jesús que andaba sobre el mar y se acercaba hacia la barca, y les entró miedo. Pero él les dijo: «*Soy yo*, no temáis»» (6,19-20).

–«Os he dicho que moriréis en vuestros pecados, porque si no creéis que *yo soy*, moriréis en vuestros pecados» (8,24).

–«Les dijo por eso Jesús: "Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces conoceréis que *yo soy*, y que nada hago por mí mismo, sino que como el Padre me enseñó así hablo"» (8,28).

–«Jesús les dijo: "En verdad, en verdad os digo: antes de que Abrahán naciese, *yo soy*"» (8,58).

–«Os lo digo desde ahora, antes de que suceda, para que cuando ocurra creáis que *yo soy*» (13,19).

–«Jesús, que sabía todo lo que le iba a ocurrir, se adelantó y les dijo: "¿A quién buscáis?". "A Jesús el Nazareno", le respondieron. Jesús les contestó: "*Yo soy*". Judas, el que le iba a entregar, estaba con ellos. Cuando les dijo: "*Yo soy*", se echaron hacia atrás y cayeron en tierra. Les preguntó de nuevo: "¿A quién buscáis?". "A Jesús el Nazareno", respondieron ellos. Jesús contestó: "Os he dicho que *yo soy*; si me buscáis a mí, dejad marchar a estos"» (18,4-8).

En varios de los textos precedentes parece que la expresión «yo soy» debería ser completada de algún modo. Así, por ejemplo, en 8,24: «os he dicho que moriréis en vuestros pecados, porque si no creéis que *yo soy*, moriréis en vuestros pecados». Cualquier lector esperaría que al «yo soy» se añadiera algún tipo de predicado, por ejemplo, «yo soy *el Mesías*», o cualquier otro título cristológico. La misma problemática se aprecia en 8,28 y 13,19. La conclusión que debemos extraer es que si no existe tal especificación es porque no era necesaria, o dicho de otro modo, que la expresión «yo soy» es suficientemente específica.

En efecto, así es. La exégesis joánica ve en estos textos una referencia implícita a una de las fórmulas empleadas por Dios para referirse a sí mismo en el Antiguo Testamento. La fórmula, en la versión griega de la LXX, es *egô eimi*, que es la misma empleada por

Juan en el evangelio. De los numerosos ejemplos en los que Dios usa la expresión «yo soy» en el Antiguo Testamento, destacan tres.

1. Ex 3,14, cuando Dios se revela a Moisés en la zarza: «Dijo Dios a Moisés: *Yo soy* el que soy. Así dirás a los israelitas: "*Yo soy*" me ha enviado a vosotros».

2. Is 43,10: «Vosotros sois mis testigos –oráculo del Señor–, y mi siervo, a quien he elegido, para que me reconozcáis y creáis en mí y entendáis que *Yo soy*». Nótese que en este último texto la expresión «yo soy» viene empleada en forma absoluta, sin ningún tipo de predicado que la especifique, exactamente como en los ejemplos arriba citados de Jn 8,24; 8,28; 13,19. Es más, si se compara Is 43,10 con Jn 8,24.28 se aprecia que en ambos textos la problemática gira en torno a la fe y el conocimiento de Dios. En Is 43,10 dice Dios: «para que me *conozcáis* y me *creáis* a mí mismo, y entendáis que *yo soy*»; en Jn 8,24, por su parte, dice Jesús: «porque si no *creéis* que *yo soy*, moriréis en vuestros pecados», y un poco más adelante en 8,28: «cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces *conoceréis* que *yo soy*».

3. Un caso semejante al anterior del profeta Isaías, es el de las más de 30 ocasiones en que aparece la frase «y sabrán que *yo soy* el Señor su Dios» en el profeta Ezequiel, siempre como reivindicación por parte de Dios de ser reconocido por Israel o los pueblos paganos. A partir de los numerosos ejemplos en Ezequiel se puede deducir que la expresión «yo soy» había adquirido una clara significación en referencia a Dios que no necesitaba ulterior especificación.

Se debe tener en cuenta, además, que de modo habitual los evangelios no nos ofrecen declaraciones explícitas de Jesús mismo acerca de su identidad. Las indicaciones de Jesús acerca de sí mismo son siempre alusivas, invitando a la fe del oyente o lector. Así sucedía ya en los usos del «Hijo del hombre» que es un título que muestra el origen celeste de Jesús, pero incluye también una referencia a su muerte en cruz, es decir, no es un título que se refiere

exclusivamente a la realidad divina de Jesús. Del mismo modo, en las expresiones «yo soy» de carácter absoluto, hay una alusión a la condición divina de Jesús, pero a la vez no se da en ellas un predicado del tipo: «yo soy Dios». Hay un paso de fe que corre a cargo del lector, paso que en gran medida es facilitado por el evangelista, que presenta su confesión de fe en el prólogo y al final del evangelio (cf. 20,31).

3.4.2. *Usos predicativos de «yo soy»*

Los usos en los que Jesús emplea la expresión «yo soy» añadiendo un predicado son trece. Todos ellos hacen alusión a alguna imagen del Antiguo Testamento o tradiciones de Israel, que Jesús se aplica a sí mismo:

–«Yo soy el pan de vida» (6,35.48; cf. 6,41.51). En este caso la referencia al maná del Antiguo Testamento (Ex 16,1-36) es explícita, pues viene indicada en el mismo texto del evangelio (cf. 6,31s).

–«Yo soy la luz del mundo» (8,12; cf. 9,5). La alusión es a una tradición que tenía lugar durante la Fiesta de las Tiendas (alrededor del mes de septiembre, contemporáneamente a la vendimia) en la que se iluminaba con antorchas el recinto del templo y el resplandor alcanzaba a toda la ciudad de Jerusalén (cf. Mishná, *Sukká* 5,3). Jesús, que es el nuevo templo (2,21), es también una luz más resplandeciente que la del templo.

–«Yo soy la puerta» (10,7.9). El versículo 10,7 dice exactamente «yo soy la puerta de las ovejas». La Puerta de las ovejas era el nombre de una de las puertas que daba acceso al templo (cf. Ne 3,1; 12,39). Aún hoy día es visitable. Está situada en el lado nororiental del templo y por ella entraba el ganado destinado a los sacrificios (de ahí que la puerta recibiera ese nombre). Para los que venían a Jerusalén recorriendo el camino interior, no el del mar, era la puerta de acceso natural

al templo, a la que se accede nada más pasar el monte de los Olivos. La imagen insiste en la idea de que Jesús es el nuevo templo y por él tenemos acceso al Padre.

–«Yo soy el buen pastor» (10,11.14). Con la imagen del pastor, el cuarto evangelio aplica a Jesús la figura veterotestamentaria de David, rey-pastor (cf. 1 S 16,11), y la del Mesías davídico, pastor de Israel (cf. Ez 34,23; 37,24). Pero además la imagen se dignifica por las referencias a Dios mismo como pastor de Israel en el Sal 23 («El Señor es mi pastor, nada me falta»), y especialmente Ez 34, donde Dios mismo promete apacentar en persona a su pueblo. La característica principal de Jesús como pastor es que «da su vida por sus ovejas» (10,11; cf. 10,15-18), al contrario de los malos pastores de los que habla Ez 34,1-10.

–«Yo soy la resurrección y la vida» (11,25). La resurrección, aludida ya en los últimos libros del Antiguo Testamento, ocupa en el Nuevo Testamento un lugar central a causa de la resurrección de Jesús. Sucede así también en Juan 11,25, poco antes de que Jesús resucite a Lázaro, la resurrección viene presentada en conexión al tema de la «vida», que es una idea típicamente joánica. La palabra «vida» aparece 66 veces entre evangelio, cartas y Apocalipsis (36, 13 y 17 veces, respectivamente), que suponen la mitad de los usos del Nuevo Testamento (135 veces). También el verbo «vivir» se usa tantas veces en Juan como en los tres sinópticos juntos (17 y 18 veces, respectivamente). En realidad la expresión de 11,25, «yo soy la resurrección y la vida», no reproduce dos ideas independientes, sino una sola realidad: Jesús es la resurrección que es vida (figura retórica de la hendíadis).

–«Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14,6). También la «verdad», como la «vida», pertenece al campo semántico joánico («verdad» 25 veces en Juan, solo 7 veces en los sinópti-

cos; «verdadero», 14 veces en Juan, 2 en los sinópticos). Las dos ideas, verdad y vida, aparecen unidas en 1 Jn 5,20. Por otra parte, que Jesús sea la «verdad» (como se ha visto *supra*, parágrafo 3.1) recuerda el tema veterotestamentario de la fidelidad de Dios, recogida por ejemplo en el frecuente binomio «misericordia y verdad» que el Antiguo Testamento aplicaba al Señor Dios (cf. Gn 24,27; Ex 34,6 etc.). San Juan retoma la fórmula «misericordia y verdad» y la transforma en «gracia y verdad» aplicándola a Jesús (1,14.17). En referencia al «camino», el presente versículo 14,6 se debe leer con el trasfondo del Sal 25, donde el salmista pide a Dios que le muestre sus caminos (cf. Sal 25,4.5.8.9.12). El Sal 25,5 dice exactamente: «*Encamíname* en tu verdad y enséñame que tú eres el Dios de mi salvación». Si se tiene en cuenta que «salvación» es el significado hebreo del nombre de Jesús, se puede concluir que, según 14,6, Jesús es verdaderamente el camino que el salmista pedía a Dios que le mostrase.

–«Yo soy la vid» (15,1.5). Las primeras referencias a Israel como viña del Señor se encuentran en Os 10,1, pero el texto más conocido es sin duda Is 5,1-7 (cf. también Sal 80,9-17; Jer 2,21; Ez 17,3-10; 19,10-14). La imagen, aplicada a Israel en el Antiguo Testamento, se ve ahora realizada en Jesús, que es la verdadera vid, que acoge dentro de sí a los discípulos como sarmientos, creando así un vínculo de unidad y amor, que es el tema de 15,1-17.

3.5. *Jesús, «Hijo de Dios» e «Hijo»*

La identificación de Jesús como «Hijo de Dios» e «Hijo» es el culmen de la cristología del cuarto evangelio. Como dijimos al inicio de este capítulo no es que sea única de san Juan (se encuentra también en los sinópticos) pero es sin duda Juan quien la presen-

ta con más insistencia. Por otra parte, la caracterización de Jesús como «Hijo» se enriquece en el cuarto evangelio con la consideración de la paternidad de Dios. Ambas realidades, filiación de Jesús y paternidad de Dios, forman el engranaje de la relación entre Jesús y el Padre en el cuarto evangelio. Como dice Schnackenburg: «La relación «Padre-Hijo» es la clave para la comprensión del Jesús joánico» (vol. 2, p. 158).

La realidad de Jesús como «Hijo» se desarrolla en el cuarto evangelio a través de tres usos principales: 1) Expresiones en las que se habla de Jesús como «Hijo de Dios»; 2) Expresiones en las que Jesús se autodenomina «Hijo»; 3) Expresiones en las que Jesús se dirige a Dios como Padre.

3.5.1. *Jesús, «Hijo de Dios»*

Jesucristo es reconocido como «Hijo de Dios» en nueve ocasiones en el cuarto evangelio. En cuatro ocasiones en labios de distintos personajes. En otras cinco ocasiones aparece o de la mano del evangelista que escribe o en labios de Jesús, pero en este último caso parece que no se trata de autodefiniciones propias de Jesús sobre sí mismo, sino más bien de referencias indirectas hechas a su persona por otros. Como veremos después, en el cuarto evangelio Jesús se autodenomina a sí mismo más propiamente como «Hijo», mientras que la confesión como «Hijo de Dios» queda reservada a terceros.

Los personajes que confiesan a Jesús como «Hijo de Dios» son: Juan Bautista (1,34), Natanael (1,49), Marta (11,27) y los sumos sacerdotes en la acusación ante Pilato (19,7; evidentemente, no como confesión de fe, sino para acusar a Jesús de blasfemia).

La ocasión en la que el propio evangelista es el que lleva a cabo la confesión corresponde a la primera conclusión del evangelio (20,31). Como tal, reviste particular importancia y hace ver que en realidad ambas fórmulas, sea en labios de terceros como «Hijo de Dios» o en labios del propio Jesús como «Hijo», son equivalentes.

Los otros textos en los que Jesús se autodenomina «Hijo de Dios», pero más bien parece tratarse de un discurso indirecto, son 3,18; 5,25; 10,36 y 11,4. Así, por ejemplo, en 10,36 Jesús se defiende de las acusaciones de blasfemia diciendo: «¿A quien el Padre santificó y envió al mundo, decís vosotros que blasfema porque dije que soy *Hijo de Dios*?». Aunque esté en labios de Jesús, la declaración de ser «Hijo de Dios» corresponde a las palabras del sumo sacerdote en el proceso contra Jesús, como relatan los sinópticos (Mt 26,63; Mc 14,61; Lc 22,70).

Esta aclaración es importante porque lleva a concluir que la afirmación de Jesús como «Hijo de Dios» en el cuarto evangelio es un título de tipo confesional en los personajes o el narrador acerca de la identidad de Jesús. La afirmación de Jesús como «Hijo», en cambio, aparece siempre solo en boca de Jesús. No parece que entre la confesión «Hijo de Dios» e «Hijo» haya distinciones de contenido. Más bien el evangelista ha recogido con fidelidad los datos de la tradición. Como hemos visto ya para el caso del «Hijo del hombre» y las expresiones «yo soy», Jesús no acostumbraba a afirmar abiertamente su condición divina, sino que empleaba circunloquios o expresiones que invitaban a ese reconocimiento. Por todo ello parece lógico que el evangelista use la fórmula «Hijo de Dios» como una confesión de fe de los personajes y de él mismo como narrador, mientras pone en labios de Jesús la expresión más alusiva, pero a la vez más rica de contenido, de «Hijo».

3.5.2. *Jesús, «Hijo»*

La identificación de Jesús como «Hijo» es la que mejor corresponde a la realidad de Jesús, porque Jesús es el «Unigénito» (*monogenés*, 1,14.18), el único que es verdaderamente «Hijo».

El «Hijo» en forma absoluta aparece en san Juan en 18 ocasiones: 3,16.17.35.36bis; 5,19bis.20.21.22.23bis.26; 6,40; 8,36; 14,13; 17,1bis. La característica principal es que aparece solo en

boca de Jesús, como ocurre con los títulos de «Hijo del hombre» y la afirmación «yo soy». El uso absoluto de «Hijo», sin mayor especificación (como en «Hijo *de Dios*» e «Hijo *del hombre*»), no está ausente en los sinópticos, pero desde luego no se halla tan presente como en el cuarto evangelio. Existe un texto en los sinópticos que habla de esta intimidad entre el Padre y el «Hijo»: «Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al *Hijo* sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el *Hijo* y aquel a quien el *Hijo* quiera revelarlo» (Mt 11,27; par. Lc 10,22). Pero en los sinópticos esto es excepcional, hasta el punto de que este pasaje se ha llamado a veces el «intervalo joánico» de Mateo y Lucas.

Para determinar cómo concibe Juan la filiación de Jesús con el Padre se pueden recorrer los dieciocho pasajes en los que aparece la expresión. Con ello no agotamos el contenido de las relaciones Padre-Hijo en el evangelio, pues hay muchas ocasiones en las que Jesús habla de estas relaciones usando simplemente un «yo» (por ejemplo, «el Padre y yo somos uno», en 10,30). Sin embargo, esos 18 usos pueden servir como botón de muestra. En ellos se afirma:

- –que el Hijo ha sido enviado por el Padre: 3,16.17;
- –que dicho envío prevé que a través del Hijo venga la salvación a los hombres: 3,36; 5,22; 6,40; 8,36;
- –que el envío del Hijo implica que el Padre haya entregado todo poder en manos del Hijo (3,35; 17,1 –cf. 17,2), de modo que el Hijo es capaz de cumplir todo lo que le pidan sus discípulos (14,13);
- –que existe una identidad entre el Padre y el Hijo (5,19-21.23.26), que incluye el amor entre ambos (5,20).

3.5.3. *Dios, «Padre» de Jesús*

En una presentación de la filiación de Jesús hay que tener en cuenta también las más de 100 ocasiones en las que Jesús se dirige a Dios como Padre (exactamente 110). Solo en muy pocas ocasiones

«Padre» es empleado en referencia a Dios por otras personas: por el narrador (1,14.18; 5,18; 8,27; 13,1.3), una vez por Felipe (14,8) y otra por los discípulos (16,17). En el resto del evangelio, «Padre» es una palabra particular de Jesús, hasta el punto de que pueda decir a María Magdalena: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (20,17b), distinguiendo así su filiación de la de los discípulos.

El contenido de estas referencias a Dios como Padre de Jesús no varía de aquellas en las que Jesús se presenta como Hijo. Lo que es sintomático, de hecho, es que en el cuarto evangelio sea mucho más frecuente la presencia de la palabra «Padre» que la de «Hijo», precisamente porque en el cuarto evangelio quien habla es Jesús, y Jesús, cuando habla, habla del Padre.

Como decimos, los textos que hablan del «Padre» recogen los mismos aspectos presentes en los usos de «Hijo». Se habla de la identidad entre el Padre y el Hijo (especialmente 5,17-26; 10,30 y todo el cap. 14), aunque también se afirma que el Padre precede al Hijo (cf. 14,28; 15,1). Está también presente el envío del Hijo por el Padre y el retorno del Hijo al Padre (cf., por ejemplo, 16,28 con ambas ideas), así como referencias a la salvación obrada por el Hijo, marcando sobre todo su obediencia al Padre (cf. 10,18; 14,31). Por último, hay algunos ejemplos de oraciones en que Jesús comienza invocando al Padre (11,41; 12,27.28; 17,1.11.21.24.25).

Finalizamos el recorrido que hemos hecho de la cristología joánica recordando la reflexión que habíamos indicado al inicio. Entre las numerosas presentaciones de Jesús que se ofrecen a lo largo del evangelio hay una que destaca sobre todas: la de que Jesús es «Hijo de Dios», es más, es el «Hijo» único del Padre. Esta afirmación recorre el evangelio desde el inicio (*monogenés*, cf. 1,14.18) y se afirma de modo rotundo al final (20,31). En medio están las autoconfesiones de Jesús como «Hijo», y especialmente sus referencias a Dios como «Padre».

[illegible]

[illegible] ejemplos.

[illegible]

[illegible] texto de Pablo.

[illegible]

[illegible] continuando la reflexión que habíamos indicado al inicio [illegible] de Jesús que se ofrecen a lo largo del [illegible] que destaca sobre todas la de que Jesús es el Hijo [illegible] de Juan, es decir, es el único exacto del Padre. Esta afirmación [illegible] el único (monogenés, cf. 1,14.18) y se afirma [illegible]

10.
Teología del cuarto evangelio

Eulalio Fiestas Le-Ngoc

Como se ha visto en el capítulo anterior, el evangelio de san Juan se caracteriza por una clara concentración cristológica. No encontramos en él temas marginales que puedan dispersar la atención, ni siquiera el del Reino de Dios, tan presente en los sinópticos, pero prácticamente ausente en Juan y que en el diálogo con Pilato se convierte en «su» Reino, que no es de este mundo. El evangelio, la buena noticia, es Jesús: es quien anuncia y el objeto del anuncio, el revelador que se revela a sí mismo.

Pero «también es verdad, y de suma importancia, el hecho de que Jesús, aun siendo una figura central, hace continua referencia a otro ser, distinto de sí mismo. [...] El evangelio se refiere a Jesús; pero Jesús se refiere, por decirlo así, a Dios. El evangelio es una obra *teológica*, en el sentido más estricto de la palabra. El interés de Juan es llevar a sus lectores a un encuentro con Dios, a través de Jesús» (C. K. Barret, *El evangelio según san Juan*, p. 152).

1. Cristología del envío o de la misión

Si hasta ahora se ha tratado del Cristo joánico en términos de identidad, ahora lo abordamos en términos de relación y función.

En este sentido, la cristología joánica se presenta ante todo como cristología del enviado. Jesús, en cuanto enviado, anuda en sí la teo-logía, es decir, quién le envía, y la soteriología, o sea, para qué es enviado, cuál es el objeto de su misión.

Aunque esta cristología del envío o de la misión es muy característica del evangelio según san Juan, no es exclusiva, pues el núcleo que desarrolla ampliamente el evangelio lo encontramos también en otras tradiciones cristianas más antiguas. Así por ejemplo, en los escritos de san Pablo (en la preexistencia, kénosis y exaltación que vertebran el himno prepaulino de Filipenses; en Ga 4,4: «envió Dios a su Hijo, nacido de mujer [...] para que recibiéramos la adopción de hijos»), o en los sinópticos, con el verbo «venir» en labios de Jesús, o el ejemplo de la parábola del hijo enviado a la viña.

En el cuarto evangelio encontramos dos verbos que traducimos por «enviar» o «remitir»: *apostéllô* y *pémpô*. Aunque no hay gran diferencia entre ambos, «este último es más solemne. Si se quiere distinguir entre ambos en castellano, podría pensarse en los sustantivos el "remitido" y el "enviado". "El enviado" es denominación de un encargado oficial» (J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 270).

Pémpô aparece 32 veces, de las cuales 24 hacen referencia explícita al envío de Cristo. Por su parte, *apostéllô*, se usa 28 veces, 17 de las cuales para referirse a Jesús, aludiendo más bien al aspecto externo, experimentable, de la misión. *Apostéllô* se encuentra 22 veces en Mateo, 20 en Marcos y 25 en Lucas, a diferencia de *pémpô*, que se usa poco en los sinópticos y que puede considerarse como un vocablo específicamente joánico

Estos dos verbos aparecen más de cuarenta veces aplicados a Cristo. Además hay que añadir otras expresiones complementarias, tan abundantes y características del evangelio como: «venir de», «salir de Dios», «bajar del cielo», «venir a», «volver», «subir al

Padre», etc. El conjunto hace que la terminología del envío o de la misión sea marcadamente visible.

Aunque en este momento nos centramos en Jesús como enviado del Padre, el mensaje del cuarto evangelio presenta también a Jesús como enviante. Su misión incluye, no lo olvidemos, el envío del Espíritu y el envío de sus discípulos.

La teología del enviado tuvo gran desarrollo a mediados del siglo XX, en parte porque se suponía su filiación gnóstica, como expresión del mito del redentor, hoy descartada; y en parte como desarrollo de la figura del enviado (*shaliaj*) en el Antiguo Testamento (ángeles, profetas) o en la diplomacia de la época. Del derecho de Oriente medio se han extraído algunas características del enviado que cuadran bien con el ser y la misión de Jesús tal como se presentan en el cuarto evangelio. Se trataba de un mensajero que representaba a su soberano, a veces como plenipotenciario: no es su persona, pero sí el que lo hace presente, su agente o representante. Debe llevar a cabo su tarea con fidelidad y sumisión, pues se le debe igual respeto y honor que al que le envía. Finalmente, ha de regresar a quien le ha enviado para dar cuenta cabal de la obra encomendada, si bien, en su ausencia, puede dejar a un representante en el lugar de la misión.

2. Jesús como el enviado

Efectivamente, en cuanto enviado del Padre, Cristo lo hace presente en este mundo: no habla sus propias palabras sino las que el Padre le dice (12,49; 8,26); no realiza sus obras, sino las del Padre; no cumple su voluntad, sino la del Padre: «mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra» (4,34).

Pero una vez más, Jesús sobrepasa la imagen del enviado que podemos deducir de los datos culturales. No estamos, como en el

caso de otros enviados del Antiguo Testamento, ante una asistencia o representación en el curso de una misión; hay una relación tan estrecha entre el enviado y el que envía, que se supera lo que cabría esperar de una representación normal, como la que podría expresarse con las palabras de Jesús a Felipe: «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14,9).

En efecto, la relación entre el Padre y el Hijo no se limita a una unidad funcional, sino que se expresa en términos de presencia: «no estoy yo solo, sino yo y el Padre que me ha enviado» (8,16; 16,32), «el que me ha enviado está conmigo; no me deja nunca solo» (8,29). Parece remitir a una unidad esencial original en el que Padre e Hijo se implican mutuamente: «yo y el Padre somos uno» (10,30); por eso Jesús ruega: «para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti» (17,21).

Esta teología de la misión resulta complementaria de la teología de la encarnación a la hora de explicar la compatibilidad entre los enunciados que apuntan a la igualdad entre el Padre y el Hijo y los que sugieren una subordinación de este. Se suele afirmar que los escritos del Nuevo Testamento que presentan una cristología más «alta», como es el caso de Juan, son también los que parecen subrayar más la sumisión y obediencia del Hijo; en este contraste, con frecuencia se acude a aplicar al «Logos» los enunciados de igualdad, y al «Verbo hecho carne», a Jesucristo, los que se refieren a la superioridad del Padre.

Es verdad que en el evangelio no aparece en ningún momento la expresión «el enviado» para designar a Jesús. Pero su consideración como enviado ayuda también a conciliar los términos que aluden a la mutua compenetración entre el Padre y el Hijo con los que apuntan a la subordinación del enviado con relación al que lo envía. Se entiende así la compatibilidad de afirmaciones que algunos estudiosos presentan como irreconciliables, pues parten de la premisa de «que el evangelio de Juan es un remiendo de diversas

fuentes o un informe estratigráfico de cristologías cambiantes» (L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo,* p. 448).

Este autor cita un reciente estudio que «sostiene acertadamente que los énfasis joánicos en Jesús como alguien unido y subordinado al "Padre" se compenetran como "un reflejo de la *cristología de representación que plantea el evangelista*" (subrayado del autor). Es decir, Jesús debe ser honrado y considerado de la misma manera que lo es "el Padre", precisamente porque Jesús representa plenamente al Padre. La propia autoridad de Jesús reside en su autenticidad como el único heraldo adecuado de Dios, proclamando solamente lo que "el Padre" le ha dicho (Jn 5,19-20; 6,38; 14,10). "En Juan, los motivos cristológicos subordinacionistas e igualitarios son componentes básicos de la cristología de representación de Juan" y constituyen "dos caras de la misma moneda"» (L.W. Hurtado, o.c., p. 448, citando a P. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel,* p. 260s).

Ya en la controversia arriana estos habían utilizado el tema joánico del envío como argumentación de que el Hijo, por cuanto enviado, era menor que el Padre. San Agustín, en sus *Tratados sobre el evangelio de san Juan* (21, 17), replicaba:

> «¿Es menor el Hijo porque del Hijo se dice que fue enviado? Oigo envío, no separación. [...] El sol envía un rayo y no separa; la luna envía brillo y no separa; la lámpara derrama luz y no separa; veo ahí un envío, mas no veo separación. [...] El hombre que envía se queda él mismo, y va el que es enviado; ¿acaso va el hombre con ese a quien envía? En cambio, el Padre, que ha enviado al Hijo, no se ha apartado del Hijo. Escucha al Señor mismo decir: *He aquí que vendrá una hora, la de que cada uno se retire a lo suyo y me dejéis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo.* ¿Cómo ha enviado a ese con quien ha venido? ¿Cómo ha enviado a ese de quien no se ha separado? Dijo en otro lugar: *Ahora bien, el Padre, que permanece en mí, hace sus obras.* He aquí que está en él, he aquí que obra. Quien

envió no se ha apartado del enviado, porque el enviado y quien envía son *una única cosa*».

3. Dios Padre que envía

Hablamos de teocentrismo cristológico para referirnos a que Cristo es el protagonista y anuncio del cuarto evangelio, pero a su vez remite a Dios como su centro: desde el principio, en que el Verbo estaba «*pròs tòn theón*» (1,1), hasta el definitivo «salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre» (16,28). Él es presencia y revelación de Dios, del Padre que le envía. Él es el único que puede hacerlo, como leemos en el prólogo: «a Dios nadie le vio jamás; Dios unigénito, que está en el seno del Padre, este le ha dado a conocer» (1,18) y su revelación es, además, un testimonio.

¿Qué nos ha enseñado el unigénito acerca de Dios? Los principales títulos divinos que encontramos para referirse a él son tres: el habitual en el mundo judío, «Dios», «el Padre» o mi Padre y «el que (me) ha enviado».

El Evangelio de Juan es el único escrito del Nuevo Testamento donde, para referirse a Dios, se utiliza más el término *páter* (120 veces) que *theós* (75 veces), sobre todo porque el verdadero protagonista del cuarto evangelio es Jesús, que suele designar así a Dios, en línea con el *abbá* sinóptico o paulino pero mucho más profundizado. La práctica común judía, que usa el término Dios, y lo específico del uso de Padre por parte de Jesús se ven en la controversia que mantuvo en el templo: «es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís que es vuestro Dios, y no le conocéis» (8,54s). Por eso niega Jesús que los judíos puedan conocer a Dios como Padre: «si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios» (8,42); sin embargo, sus discípulos sí lo conocerán. Dice a Tomás: «si me habéis conocido, conoceréis también a

mi Padre», y a Felipe: «¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: muéstranos al Padre? ¿no crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» (14,7.9-10).

Desde la perspectiva de envío que hemos adoptado, lo más característico es la designación de Dios como «el que ha enviado al Hijo». Esta participio, calificando a Dios, aparece 24 veces en el cuarto evangelio (4,34; 5,24.30.37; 6.38.39.44; 7,16.28.33; 8,16.18.26.29; 9.4; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5; y también 5,23; 7,18); de ellas, 9 veces se refieren explícitamente al Padre. En labios de Jesús, la expresión *ho pémpsas me (pater)* se convierte en un predicado divino: Dios es «el (Padre) que me ha enviado».

El motivo del envío es el amor del Padre y su voluntad salvífica. El amor es el principal calificativo de Dios, como pondrá de relieve la primera Carta de Juan. La primera vez que aparece en nuestro evangelio el verbo «amar», *agapaô*, es en Jn 3,16, considerado como un evangelio en miniatura, una síntesis que, a juicio de Martín Lutero, debería estar escrita con letras de oro y no de tinta. Si lo unimos al versículo siguiente, con el que establece un paralelismo poético, se subraya primero el carácter de don y amor del envío y después su carácter salvífico: «tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque no envió Dios al Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (3,16-17).

4. ... AL MUNDO...

En el cuarto evangelio la palabra «mundo» (*kosmos*) aparece casi 80 veces, cuatro veces más que en el conjunto de los sinópticos, y denota más el mundo de los hombres que el universo físico.

En el conjunto del evangelio, el término no ofrece una valencia tan negativa como la que se suele suponer. Puede decirse que en Juan hay tres modos de contemplar el mundo: neutro, positivo y negativo. En el mismo Prólogo se dan cita estas tres dimensiones: «estaba en el mundo [neutra] y el mundo fue hecho a través de él [positiva], pero el mundo no lo conoció [negativa]» (1,10).

Por lo general, en los primeros capítulos del evangelio predominan los tonos neutros o positivos: «era la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre» (1,9); las palabras, ya citadas, a Nicodemo sobre el amor de Dios al mundo hasta el punto de enviar a su hijo a salvarlo; o las de Jesús justo antes de la última Pascua: «yo he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas. [...] No he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo» (12,46s; cf. 8,12).

El mundo es positivo, podíamos decir, porque Dios lo ama; pero en la relación vertical de cielos y tierra, el mundo es, de alguna manera, lo que se opone a Dios, como las tinieblas a la luz: «vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo» (8,23).

Es en los discursos de despedida en los que Jesús, refiriéndose a la comunidad de los creyentes, los contrapone a este mundo: «si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece» (15,18s).

En la oración sacerdotal se explicita lo negativo del mundo, aunque se mantiene abierta la posibilidad y esperanza de «que el mundo crea» (17,21). «Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste [...]. Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo. No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal» (17,14s).

En su obra Jesús de Nazaret, Benedicto XVI resume así esta ambivalencia del término «mundo»:

> «Juan usa la palabra "cosmos" –mundo– en un doble sentido. Por un lado, toda la creación de Dios, que es buena, especialmente los hombres como criaturas suyas, que Él ama hasta entregarse a sí mismo en el Hijo. Por otro, el término designa el mundo humano tal como se ha desarrollado históricamente: en él, la corrupción, la mentira, la violencia, se han convertido, por decirlo así, en algo "natural"» (J. Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, II, p. 122).

5. Para que todo el que cree tenga vida eterna

La misión del Hijo es soteriológica, más aún, en el cuarto evangelio cristología y soteriología se identifican: Cristo es la salvación y la vida eterna. Creer en él es tener la vida. Su envío al mundo mediante la encarnación nos introduce, por la fe, en la verdad que nos da la vida en plenitud. Como escribe santo Tomás:

> «Él mismo es a la vez camino y término: camino en cuanto hombre; término en cuanto Dios. Así pues, como hombre, dice: "Yo soy el camino" y como Dios añade: "Verdad y vida", dos realidades que expresan perfectamente el término de este camino» (Santo Tomás de Aquino, *In Iohannis lectura*, n. 1868).

El tema de la fe, como respuesta del hombre a la revelación de Dios, es una de las líneas de fuerza que recorre todo el evangelio. En el primer epílogo, el evangelista señala que ha seleccionado algunos de los signos que hizo Jesús, «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,31). En la conversación con Nicodemo, ya había anunciado que la fe, como respuesta al amor de Dios manifestado en Cristo, es la condición de la vida eterna: «tanto amó Dios al mundo que

le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca sino que tenga vida eterna» (3,16).

El concepto de fe diverge del que encontramos en los sinópticos. En estos se trata principalmente de la confianza en que Jesús puede hacer un determinado milagro o curación. En Juan nos encontramos con que la fe es ante todo la adhesión a una persona, al misterio de su condición divina y, por tanto, a su revelación. En esta aceptación de su persona y sus (obras o) enseñanzas se encuentra la salvación, más aún, la vida eterna.

«Creéis en Dios, creed también en mí» (14,1). Aunque en el evangelio se da por supuesta la fe judía en Dios, sorprende que solo se utilice tres veces el verbo «creer» con Dios como objeto. Es un dato bien elocuente que corrobora que la fe joánica es esencialmente cristocéntrica, una concreción de la fe en Dios.

Juan utiliza el verbo «creer», *pisteuein*, (98 veces), nunca el sustantivo *pistis*, «fe» (en cambio, en las cartas paulinas el sustantivo aparece 142 veces y el verbo solo 54). Juan subraya así el carácter de adhesión personal que tiene la fe. Esto se potencia cuando vemos que hasta 34 veces se utiliza una construcción nada frecuente: la expresión «creer hacia» (*pisteuein* más la preposición de dirección *eis*), que siempre tiene como objeto a Jesús.

En el cuarto evangelio la importancia de la fe se evidencia también por el uso de otras expresiones equivalentes a «creer», como son recibir, escuchar, etc. De manera muy particular hay que decir que el creer joánico tiene mucha relación con el conocer, con la penetración en el misterio de Jesús. Esta aceptación de Jesús, el conocimiento profundo de su ser y su misión, tendrán mucho que ver con la exaltación y glorificación de Jesús y con el consiguiente don del Espíritu que llevará a los discípulos a recordar y actualizar el pasado con una nueva luz.

El evangelio muestra que la fe en Jesús puede presentar diversos grados. En unos casos se trata de una fe suscitada por los signos que

hacía; en el capítulo correspondiente ya se ha tratado de la estrecha relación entre los diversos signos y la distinta respuesta de fe. Tras la primera pascua, el evangelista menciona que «creyeron muchos en su nombre viendo los milagros que hacía, pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos» (2,23s). «De la multitud, muchos creyeron en él y decían: el Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que este hace?» (7,31). El episodio del ciego de nacimiento o el de la resurrección de Lázaro muestra que algunos reaccionan contra Jesús cuando ven sus obras: ni siquiera le aceptan por los milagros, y menos aún los consideran signos.

La fe de los discípulos parte también de un signo: «en Caná de Galilea hizo Jesús el primero de los signos con el que manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (2,11); al final, en Jerusalén, el resucitado dirá: «porque me has visto has creído; dichosos los que sin ver creyeron» (20,29). Efectivamente, a lo largo de la narración se insiste en que lo que caracteriza la fe de los discípulos es la fe en su palabra, en su persona.

Con la adhesión personal a Jesucristo, se obtiene la salvación que podemos desglosar en un conjunto de bienes: la filiación divina, la vida eterna que nos libra ya de la muerte, la verdad y la libertad que nos emancipan de la esclavitud de la mentira, la alegría. En el vocabulario joánico, el conjunto de la salvación se expresa sobre todo con la terminología de la vida.

En los sinópticos, la vida eterna es la vida futura y, cuando nos referimos a ella, pensamos habitualmente en categorías temporales que remiten a un después, a un futuro definitivo, escatológico. Con este esquema mental, nos pueden desconcertar algunas afirmaciones del cuarto evangelio. Para san Juan la vida eterna se entiende desde una categoría espacial, vertical: es la vida de arriba, divina, en plenitud, que se hace presente aquí abajo; tiene también una dimensión temporal, pero que no remite al futuro. Con Cristo, la vida eterna es una realidad presente ya en esta tierra: «en verdad, en

verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida» (5,24).

Hay veces en que el el Evangelio de Juan se refiere a un futuro escatológico, que aún no ha llegado. Pero lo más característico del cuarto evangelio es subrayar que la parusía, la presencia de Dios, ya se ha realizado con la encarnación de Cristo: en él lo definitivo, lo final, se hace presencia y presente. Como le dice a Marta, que está pensando «en la resurrección, en el último día»: «Yo soy la Resurrección y la Vida; el que cree en mí, aunque hubiera muerto, vivirá, y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (11,24-26).

6. Las antítesis joánicas

Aunque Cristo ha sido enviado para salvar y no para condenar, su venida tiene también carácter de juicio: en su aceptación está la salvación; en su rechazo, la condena. Por eso, la cristología del envío ilumina también uno de los rasgos más característicos del cuarto evangelio tanto a nivel literario como conceptual: el gusto por las antítesis, que se dan también bajo la forma de expresiones de doble sentido, base de tantas paradojas o ironías.

Aunque desde Bultmann es frecuente hablar del dualismo joánico, muchos autores prefieren evitar el término «dualismo», cuando sencillamente se quiere expresar relaciones duales o bipolares, oposiciones que no hacen referencia a un conflicto original o cosmogónico, ni presuponen la existencia de un bien o mal ontológicos. Muchos pares de opuestos, como noche y día, luz y tinieblas, arriba y abajo, muerte y vida, espíritu y materia, etc., expresan dualidades y no dualismos y están presentes en toda la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, y en la literatura judía de la época. Califi-

carlos de «dualismo» supone interpretarlos ya como radicalmente incompatibles, ontológicamente opuestos.

La obra de la creación, que en el Génesis se expresa como «separación» en los tres primeros días, no tiene rastros de una lucha primordial, sino solo de una separación entre el mundo de Dios y el universo creado, que por lo demás se afirma reiteradamente que era bueno.

El recurso retórico a las antítesis y cierta visión dualista que encontramos en el Evangelio de Juan no reflejan un dualismo metafísico ni, por así decirlo, cósmico, como podemos encontrar en el gnosticismo; sino que expresan un lucha histórica, centrada, como no podía ser de otra manera en Juan, en la venida del Hijo: «vino la luz al mundo» (3,19) y esa venida implica un juicio, un poner al descubierto las tinieblas; viene la vida verdadera y todo lo demás se reputa muerte. Para el evangelista, tampoco estamos ante una mera oposición ética, sino cristológica. Jesús es la luz, la verdad, el espíritu, la libertad y la vida; frente a él, en contra de él, todo lo que hay es tiniebla, mentira, carne, servidumbre y muerte.

Hace unos años, cuando en los ámbitos académicos dominaba la hipótesis de que el Evangelio de Juan había que relacionarlo con ambientes helenísticos y gnósticos, los descubrimientos de Qumrán sirvieron para redescubrir el complejo mundo judío en que se desarrolla la terminología y las imágenes del cuarto evangelio. A veces se ha querido establecer una dependencia entre el Evangelio de Juan y los textos de Qumrán y se ha llegado así, señala R. Bauckham, a la paradoja de extraer una conclusión correcta (el carácter judío del evangelio) de una premisa errónea (una vinculación con Qumrán a través del círculos bautistas).

Aplicado al caso paradigmático del binomio luz y tinieblas, este autor ve en el cuarto evangelio un desarrollo de la especulación judía de la luz primordial del primer día de la creación y de la interpretación mesiánica de los pasajes proféticos que hablan de la

luz escatológica. Según él, pese a cierto parecido literario, no se ve una relación del cuarto evangelio con los textos de Qumrán, sino con otras fuentes judías que eran bien conocidas mucho antes de los descubrimientos del mar Muerto.

7. El Espíritu Santo Paráclito

En los doce primeros capítulos del evangelio se hace referencia al Espíritu o al Espíritu Santo, comenzando por el testimonio del Bautista que dio testimonio de haber visto al Espíritu descender y «permanecer» sobre Jesús (1, 32.33), quien, a diferencia de Juan que bautiza en agua, «bautiza en el Espíritu Santo» (1,33). En su tercer testimonio, Juan Bautista presenta al Espíritu Santo como don y comunión entre el Padre y el Hijo: «aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues Dios no le dio el Espíritu con medida. El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas» (3,34s).

En la fiesta de los Tabernáculos, con el trasfondo del ritual centrado en el agua y de la imagen frecuente en los profetas, Jesús gritó: «si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva manarán de sus entrañas. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7, 38s). En el momento de la glorificación, cuando todo esté cumplido, Jesús entregará el Espíritu que, una vez resucitado, transmitirá a sus discípulos (cf. 19,30; 20,22).

En los discursos de despedida encontramos algunos textos que constituyen el culmen de la revelación acerca del Espíritu Santo, a quien se le nombra principalmente como «Paráclito» y también «Espíritu de la verdad» o «Espíritu Santo».

Parakletós procede probablemente del griego *parakaleô*, *advocatus* en latín. El que es llamado junto a uno, para defensa o

socorro; por eso, se suele traducir como «abogado», «defensor», «intercesor», «consolador»; para no perder ninguno de estos matices, se suele usar, como término técnico teológico el de Paráclito.

¿Por qué esta terminología, exclusiva de Juan? A juicio de R. E. Brown, «Juan presenta al Paráclito como el Espíritu Santo en un cometido especial, concretamente como la presencia personal de Jesús junto a los cristianos mientras el mismo Jesús permanece junto al Padre» (*El evangelio según Juan*, II, p. 1673). Por eso llama la atención sobre «la semejanza existente entre el Espíritu y Jesús. Todo cuanto se ha dicho acerca del Paráclito ha sido aplicado virtualmente en otros pasajes del evangelio a Jesús» (p. 1675).

En efecto, es también un enviado del Padre, aunque en nombre de Jesús; o enviado de Jesús, pero desde el Padre, de quien procede. Ambos son calificados como «verdad» y vienen a enseñar. Su presencia se convierte en un juicio a este mundo, según la aceptación o el rechazo.

Esta similitud de funciones no coincide en el tiempo, como muestra el que Juan hable del Paráclito en el testamento de Jesús, en su discurso de despedida. El Paráclito continúa la misión de Jesús, cuando este ya ha terminado la suya y ha vuelto al Padre. Como el Espíritu permaneció sobre Jesús en el bautismo, así también su venida permite que los cristianos permanezcamos personalmente en Cristo.

8. La Iglesia y los sacramentos

Hay algunos autores que han sostenido que el Evangelio de san Juan no trata de la Iglesia. Ciertamente no se usa en él el término *ekklesía*, que por otro lado tampoco está presente en los evangelios de Marcos y Lucas, mientras que en el evangelio que llamamos eclesiástico, el de Mateo, aparece tres veces. Pero, con independencia de la terminología, se puede afirmar que la obra de Juan es el

conjunto de escritos del Nuevo Testamento que los estudiosos actuales vinculan más a su comunidad cristiana de origen.

La inclusión del «nosotros» en el prólogo y en el epílogo del evangelio remite claramente a una comunidad eclesial: «hemos visto su gloria», «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (1,14.16), «este es el discípulo que da testimonio de esto, que lo escribió, y sabemos que su testimonio es verdadero» (21,24). Ya Bultmann había atribuido estas frases a una última redacción que correspondería, precisamente, al que denominó redactor eclesiástico. Con independencia de la génesis del texto, el primer y el último capítulo del evangelio tal como han sido recibidos en la Iglesia son clave de lectura de todo el resto; la obra queda enmarcada en una gran inclusión comunitaria o eclesiológica, como en un gran abrazo de la Iglesia madre; como el discípulo amado que se deja abrazar por la Madre cuando acepta, como hijo, recibirla.

Suele afirmarse que lo que interesa al cuarto evangelio es la respuesta personal de fe en detrimento de lo comunitario y que la llamada de los apóstoles y su funcionamiento como grupo no están tan marcados como en los otros evangelios. El seguimiento de Jesús, tan característico de los sinópticos, se transforma aquí en un «venir» que lleva a «estar con él» y permanecer: «viendo que le seguían, les preguntó: –¿Qué buscáis? Ellos le dijeron: Rabbí, que significa Maestro, ¿dónde vives? Les respondió: –Venid y veréis. Fueron y vieron dónde vivía y permanecieron con él aquel día» (1,38-39).

Este permanecer con Jesús, sin embargo, no es meramente individual y está destinado a prolongarse en el tiempo. Imágenes como las de la puerta y el redil, el pastor y el rebaño (10,1-16), o la de la vid y los sarmientos (15,1-7) son ante todo imágenes cristológicas que ponen de manifiesto la necesidad de estar cada uno unido a Jesús. Pero, al mismo tiempo, implican la existencia en una comunidad. La adhesión a Jesús tiene, además, consecuencias específicamente comunitarias: «si guardáis mis preceptos, perma-

neceréis en mi amor. [...] Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado» (15,10.12).

De manera muy particular, la eclesiología joánica está presente en la oración sacerdotal del cap. 17. La oración que Jesús dirige al Padre por los suyos, la relación que aún tienen con el mundo, los ruegos para que mantengan la unidad, son aspectos recurrentes que centran la atención no en la fe y la adhesión de cada uno, sino en el «ellos» comunitario.

En el cuarto evangelio toda la actividad de Jesús tiene un sentido simbólico, un significado espiritual que vas más allá del hecho físico, histórico. Lo real tiene carácter de signo, es decir, se reduciría a lo meramente aparente si no descubrimos que es, a la vez, presencia y comunicación de lo espiritual, de lo de arriba, de la vida divina. En este sentido, el cuarto evangelio es profundamente sacramental, como ya pusieron de manifiesto los padres de la Iglesia.

En la investigación reciente de la obra joánica, O. Cullmann representa una tendencia que se suele llamar sacramentalista, que ve en el evangelio continuas alusiones a los sacramentos, por ejemplo, al bautismo en las menciones del agua (pozo de Sicar, piscina del paralítico). En el lado opuesto, R. Bultmann sería el adalid de una tendencia antisacramentalista, que bucea en las etapas de composición para negar en el núcleo más antiguo del evangelio toda alusión a los sacramentos, en concreto al bautismo y a la eucaristía, y adjudicar las alusiones más palmarias a un posterior redactor, responsable de la definitiva dimensión sacramental y eclesial.

Es cierto que a Juan no le preocupa la dimensión institucional de los sacramentos, sino poner de relieve la acción del Espíritu. Un enfoque similar encontramos en su tratamiento de las fiestas judías. Es el Espíritu el que hace vivo y presente a Jesús, rescatándolo del pasado, de la historia.

Algunos piensan que ni siquiera el bautismo está presente en el cuarto evangelio, porque no se habla de su institución. Pero ningún

otro escrito del Nuevo Testamento, salvo Mateo, se refiere explícitamente a su institución o mandato. En Juan se da por supuesto que el bautismo se conoce y practica. Basta ver cómo se menciona la presencia del Espíritu sobre Jesús en el Jordán: hoy día, como cuando se redactó el evangelio, la escena se entiende sobre el trasfondo del bautismo, que Juan no menciona. Por otro lado, la contraposición entre Jesús y Juan Bautista, entre el bautismo de este y el de los discípulos de Jesús, muchos de ellos provenientes de círculos bautistas, la insistencia en que Juan bautiza «con agua» (1,26.31.33) etc., hacen impensable una comunidad joánica al margen del bautismo. El cuarto evangelio no narra el bautismo de Jesús, pero «Juan dio testimonio diciendo: He visto el Espíritu que bajaba del cielo como una paloma y permanecía sobre él [...]. Y yo he visto y he dado testimonio de que este es el Hijo de Dios» (1, 32.34). El cuarto evangelio profundiza en el sentido del bautismo cristiano, que es «en el Espíritu» (1,33) o, como dice Jesús a Nicodemo, un nacer «de nuevo», «de lo alto», «del agua y del Espíritu».

La muerte de Cristo es una entrega al Padre «que quita el pecado del mundo» (1,29); la comunidad de los que creen en él y aceptan su palabra es una comunidad pura (cf. 15,3), que realizará obras mayores que las que él ha realizado (cf. 14,12). Entre esas obras, se subraya de manera solemne, en la primera aparición eclesial del resucitado, la entrega del Espíritu: «como el Padre me envió, así os envío yo. Dicho esto sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les son perdonados; a quienes se los retengáis, les son retenidos» (20,22-23). Que el Espíritu recibido para el perdón de los pecados actúa también en el hoy de la comunidad se ve en la práctica reflejada en la primera Carta de Juan.

El carácter selectivo del cuarto evangelio, lo encontramos también a la hora de tratar de la eucaristía. Donde los sinópticos tratan de la institución de la eucaristía, san Juan trae una escena exclusi-

va de él: el lavatorio de los pies. Introducido por las palabras más solemnes del evangelio, el lavatorio de los pies no es un mero dato contracultural, ni una enseñanza moral. Jesús ejemplifica su entrega total por amor, mediante un gesto que provoca el rechazo y posterior aceptación de Pedro, con un paralelismo que evoca las reacciones encontradas ante el discurso del pan de vida. El mandato eucarístico «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19) no es la repetición de un rito; Juan profundiza en la actitud de entrega: «os he dado ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho» (13,15). Significativamente, el cuarto evangelio no solo menciona expresamente a Pedro en el discurso del Pan de vida y en el lavatorio de los pies, sino que en ambos episodios se alude también a Judas, relacionándolo con el diablo (6,70s; 13,2.18).

9. María, la madre de Jesús.

En el cuarto evangelio hay amplias escenas protagonizadas por mujeres, como la samaritana, las hermanas de Lázaro o María Magdalena. El papel más destacado corresponde a María, la madre de Jesús, que, expresamente, aparece al principio del evangelio y al final, en las bodas de Caná (2,1-12) y en el Calvario, «junto a la cruz de Jesús» (19,25).

El evangelista ha prestado gran atención a las dos escenas, pues no solo están situadas estratégicamente, sino que guardan un claro paralelismo: en ambas se precisa que estaba allí «la madre de Jesús» (2,1.3; 19,25) y Jesús se dirige a ella como «mujer» (2,4; 19,26). En el primer caso, Jesús dice: «todavía no ha llegado mi hora» (2,4), esa hora que marcará toda su vida (cf. 7,30; 8,20; 12,27; 13,1; 17,1) y que se cumple («todo está consumado»), precisamente, en aquella hora sexta. Posiblemente tampoco es ajeno a la intención del redactor que descubramos cierta relación entre el «agua convertida en

vino» y que «uno de los soldados le abrió el costado con la lanza y al instante brotó sangre y agua» (19,34): en las dos ocasiones se apela a la fe de los discípulos.

María, en Caná, es figura de todo el pueblo de Israel en el momento en que se inauguran los tiempos mesiánicos, con «el agua convertida en vino», «el mejor vino» (2,9.10). La mención del número de tinajas de piedra y de la capacidad que tenían señala la insuficiencia (con el número seis) de la antigua alianza y la magnificencia de la nueva: «había allí seis tinajas de piedra preparadas para las purificaciones de los judíos, cada una con capacidad de unas dos o tres metretas» (2,6), o sea, entre ochenta y ciento veinte litros cada una.

María es la mujer, hija de Sión, que recuerda a los sirvientes cuál ha de ser la respuesta de la fe: «haced lo que él os diga» (2,5). Es la actitud del pueblo de la alianza del Sinaí con relación a Dios: «haremos cuanto ha dicho el Señor» (Ex 19,8). María, discípula perfecta, indica el camino de la nueva alianza, que consiste en creer y hacer lo que diga Jesús: «ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; a vosotros, en cambio, os he llamado amigos. Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando» (15,15.14).

Junto a la cruz de Jesús, encontramos a María mirando a su Hijo y siendo mirada por él. Pero la escena no concierne a un hijo y a su madre que puede quedar en desamparo. El evangelista ha enmarcado el monólogo divino –diálogo de palabras y de silencios de aceptación– entre la túnica sin costura, sin rasgar, y el costado abierto: le ha dado un sentido eclesiológico.

María vuelve a presentarse como «mujer» o «madre», evocando también aquella primera mujer, madre de todos los vivientes, salida del costado de Adán dormido. María y el discípulo amado, personificación del discípulo perfecto, representan cada uno a la Iglesia. María, la madre de Jesús, ejerce ahora su maternidad espiritual-

mente: es Madre de la Iglesia y Madre de cada uno de los creyentes, identificados con su Hijo. Como escribe Orígenes:

> «Nos atrevemos a decir que los evangelios son las primicias de todas las Escrituras y que, entre los evangelios, estas primicias corresponden al Evangelio de Juan, cuyo sentido nadie logra comprender si no se ha inclinado sobre el pecho de Jesús y no ha recibido de Jesús a María por madre. Y para ser otro Juan, es necesario que, igual que Juan, Jesús se refiera a nosotros como que somos el mismo Jesús. Porque, según aquellos que tienen de ella una sana opinión, María no tiene más hijos que Jesús; por eso, cuando Jesús dice a su madre: "He ahí a tu hijo", y no: "He ahí a este hombre, que es también hijo tuyo", es como si le dijese: "He ahí a Jesús, a quien tú has dado a luz". En efecto, quien alcanza la perfección "ya no vive él, es Cristo quien vive en él" y, puesto que Cristo vive en él, de él se dice a María: "He ahí a tu hijo", Cristo» (Orígenes, *In Ioannem*, 1,23).

[illegible]

... al Evangelio de Juan, cuyo autor [illegible] logra [illegible]

... se ha reclinado sobre el pecho de Jesús y no ha recibido de Jesús [illegible]

... para ser otro Juan, es necesario que [illegible] igual que [illegible]

... Jesús se exhorta a todos los [illegible] que somos el [illegible] mismo Jesús

[illegible]

[illegible] (Ortega), la Juventud [illegible]

[illegible]

II.
Las cartas de Juan

11.
Las cartas de san Juan

Bernardo Estrada

1. Las cartas en la Iglesia primitiva

Eusebio de Cesarea, en su *Historia Eclesiástica* (2,23.25) indica que había siete cartas en los escritos del Nuevo Testamento a las que se aplicaba el adjetivo de *katholikaí*, católicas, en cuanto no iban dirigidas a una específica iglesia particular. De ellas formaban parte las tres cartas de san Juan, aún cuando la segunda y la tercera tengan un destinatario concreto (como ocurre con la primera de san Pedro). Aunque en ninguna de las tres figura el nombre del autor, desde el siglo II se atribuyen a Juan. El mismo Eusebio dice (*Hist. Eccl.* 6,25; 8,10) que la primera carta figura entre los escritos reconocidos, mientras que las otras dos son escritos disputados. En realidad el obispo de Cesarea se está haciendo eco de una teoría extendida en el antiguo cristianismo, según la cual la primera carta se atribuye al apóstol Juan, y las otras dos a Juan el presbítero, citado por Papías de Hierápolis. También el llamado *Canon de san Dámaso* (final s. IV) las atribuye a estos dos personajes. La aceptación de la primera carta se generalizará en la Iglesia hacia la mitad del s. II, de la segunda hacia finales del s. II y de la tercera en el s. III. La primera presenta un tono más bien homilético, mientras que las otras dos tienen un estilo propiamente epistolar.

De ellas se encuentran no pocas referencias en los primeros textos cristianos (primera carta de Clemente, Ignacio de Antioquia, Didajé, Epístola de Bernabé, la segunda Clemente, Policarpo, Epístola a Diogneto, las apologías de Justino y el Pastor de Hermas). San Ireneo en su *Adversus hæreses* (1,16,3; 3,5,1; 3,16,5.8) las cita expresamente tres veces (1 Jn 2,18-19.21-22; 2 Jn 7-8.11). Los testimonios constituyen una prueba clara de que se recurre a estos escritos como parte de la Sagrada Escritura, y en concreto del canon del Nuevo Testamento.

Como afirma Brown en su *Introducción al Nuevo Testamento*, las cartas de san Juan son como un eco del pensamiento joánico que se transparenta en su evangelio. Este eco, sin embargo, no presenta la misma intensidad de tono en los tres documentos; se podría decir que es más fuerte en la primera y más débil en la última de las cartas, siguiendo un proceso de tradición que se remonta al evangelio. Anticipando un poco su contenido, se puede decir que las cartas de san Juan son una respuesta colectiva a las consecuencias del cisma que se había creado en las iglesias locales que estaban bajo la influencia de la tradición joánica.

2. Acerca de la autenticidad

Como ya se ha visto a propósito del Evangelio de san Juan, un siglo de pensamiento histórico-crítico ha dejado una profunda huella en el estudio de la Sagrada Escritura. Uno de los aspectos que afronta es el de la autenticidad de los distintos libros neotestamentarios. No existe actualmente un acuerdo unánime sobre las tradiciones de la Iglesia primitiva –los testimonios de los autores de los primeros siglos– que hacen referencia a los evangelistas. De todas formas, la información que trasmite san Ireneo sobre los evangelios y sus autores, por ejemplo, comparada con lo que ya habían escrito

al respecto Papías de Hierápolis y probablemente san Justino, no descarta la posibilidad de que el obispo de Lyon se hubiera servido de lo que decían estos autores. También es cierto que los testimonios del II siglo tienden a simplificarse para subrayar la autoridad apostólica de los evangelios. Pero, por otra parte, es innegable que Ireneo conoció a Policarpo de Esmirna, probablemente contemporáneo de Papías y discípulo de san Juan. Sea como fuere, el obispo de Lyon nos dice que el discípulo amado que dio testimonio y que escribió esas cosas (cf. Jn 21,24) era Juan, hijo de Zebedeo, que vivió en Éfeso hasta los tiempos de Trajano (después del año 98). A él atribuye también las cartas que llevan su nombre.

Una primera visión del contenido de las cartas muestra que los textos de 2 Jn y 3 Jn son demasiado cortos para que se pueda establecer un paralelo determinante con 1 Jn y con el evangelio. Sin embargo, si se compara 2 Jn con 3 Jn, se observa que presentan casi la misma extensión: 245 palabras/1.126 caracteres y 219 palabras/1.105 caracteres respectivamente (extensión adecuada para una hoja de papiro escrita). Las dos tienen prácticamente el mismo saludo (el autor se designa como «el presbítero») y la misma despedida. Estos rasgos apuntan a que fueron escritas por la misma persona (*pace* Schleiermacher y Bultmann, entre otros). La diversidad de contenido refleja simplemente la distinta situación de los respectivos destinatarios. Por eso se puede concluir que probablemente se trata del mismo autor.

Comparando después 2 Jn y 3 Jn con 1 Jn y Jn se observa que el 86% del vocabulario de 2 Jn y el 70% del de 3 Jn se encuentran en 1 Jn o en el cuarto evangelio. Además se han encontrado 74 puntos de contacto entre 2 Jn-3 Jn y 1 Jn. Como afirma Brown en su gran comentario –quizá el más completo y extenso que existe, aunque su prolijidad le haga perder un poco de claridad–, el testimonio interno muestra que probablemente las tres cartas han sido escritas por el mismo autor, más o menos en el mismo periodo de tiempo,

y en el orden en que aparecen en el canon (de la misma opinión es Painter). Esta tesis facilita una interpretación coherente de ellas.

Con el cuarto evangelio, 2 Jn y 3 Jn tienen 54 puntos en común. Por su parte, la primera carta presenta todavía más semejanzas con el evangelio, especialmente en el prólogo y en el epílogo. Probablemente ambos escritos se remontan a la misma tradición, fundada sobre la persona y el testimonio del discípulo amado. Otros opinan, sin embargo, que por el léxico, estilo y contenido, el autor de la primera carta sería distinto del autor del evangelio. La partícula griega *oun*, por ejemplo, aparece 194 veces en el evangelio, ninguna en 1 Jn o 2 Jn, y una sola vez en 3 Jn. Además hay 35 vocablos frecuentes en el evangelio que no están en 1 Jn como por ejemplo «señor» (40 veces), «juzgar» (30 veces), «enviar» (26 veces), «glorificar» (23 veces), «gloria» (19 veces), «ley» (15 veces), bajar (17 veces), subir (16 veces), alzar (15 veces), entre otros. Además, para los que defienden está diferencia, la teología de 1 Jn parece menos desarrollada: no personifica la Vida, no habla del Espíritu en los mismos tonos que en el evangelio, tiene una concepción escatológica menos marcada, no cita prácticamente el Antiguo Testamento.

3. La primera carta de san Juan

Después de haber presentado de modo global las tres cartas conviene focalizar la atención en 1 Jn, que es la clave que nos permite tener una visión de conjunto de los escritos joánicos y descubrir la relación armónica que existe entre ellos.

3.1. *Fuentes*

Respecto a las posibles fuentes de la carta, o material del que se habría servido el autor para escribirla, existen en la actualidad dos

teorías principales: la propuesta de la(s) fuente(s) antitética(s) de algunos exegetas de lengua alemana, y las otras propuestas.

Un exponente del primer grupo es von Dobschütz quien, a principios del siglo XX, propuso por vez primera cuatro pares de frases antitéticas en la sección 2,28/3,12 (que serían 2,29b/3,4a; 3,6a/b; 3,7b/3,8a; 3,9a/3,10b) que habrían constituido –por su estilo doctrinal– la fuente inicial y punto de partida de la redacción de 1 Jn. Según este autor, se trataría de una fuente helenístico-semítica del estilo de los LXX, permeada del espíritu dualista propio del pensamiento oriental. En el resto de la carta se encontraría el estilo homilético-exhortativo característico del escrito. Esta teoría fue corregida y aumentada por Bultmann, quien la amplía a todo el documento, descubriendo en él 26 dísticos o trísticos antitéticos. Hay que decir, que el análisis del teólogo de Marburg está condicionado por su teoría acerca del cuarto evangelio según la cual en el origen de este escrito habría una fuente semítica –con influencias judías– oriental, no cristiana. El autor de la carta habría moderado las tendencias más radicales de esta fuente, y a su vez habría sido corregido por un autor eclesiástico posterior. Para justificar su teoría, Bultmann buscó alguna comunidad antigua que pudiera acomodarse a sus ideas y la encontró en los mandeos (de *manda* = *gnosis*). Se trata de una comunidad que actualmente cuenta con unos 15.000 miembros, esparcidos en el sur del Irak y en el Kurdistán iraniano, y que en la época en que se escribieron los escritos joánicos era tan exigua como desconocida. Siguiendo a Schnackenburg se debe decir que es necesaria una gran cautela en todo lo referente al problema mandeo.

Sin embargo, –como dice Muñoz León– no bastan unas cuantas frases antitéticas para determinar una fuente. En la carta hay una serie de frases lapidarias de otro tipo, que con el mismo razonamiento se podrían atribuir a una fuente diversa. Además, se observa que el tratado del *Pirqe Aboth* combina el modelo antitético con la exposición homilética, que es precisamente el estilo de 1 Jn.

En contra de Bultmann se sitúan las tesis de Braun, que se inclina por suponer la existencia de una fuente cristiana, y Käsemann, que con sentido común se pregunta: ¿por qué atribuir la fuente a un compositor distinto del autor?

Las otras propuestas sobre la composición de la carta no ponen el énfasis en las fuentes antitéticas de 1 Jn. Nauck, por ejemplo, funde las teorías de von Dobschütz y Bultmann en una sola, concluyendo –con Käsemannn– que el autor de la fuente es el mismo de la carta (en realidad Nauck habla de dos redacciones de la carta más que de una teoría sobre las fuentes). Por su parte, O'Neill dice que en el origen de la carta estaría una secta judía que confesó a Jesús como Mesías. Pero, como señala Brown, no pocas de las frases que O'Neill atribuye a los judíos en realidad son de redacción joánica.

3.2. *Paralelismo con el cuarto evangelio*

Como decía Dionisio de Alejandría a mitad del siglo III, es grande la semejanza de la primera carta con el Evangelio de Juan. Entre los vocablos que comparten están *logos,* «salvador», «unigénito» –aplicados a Jesús–, «verdad», «carne», «testimonio», «mundo», «permanecer», «manifestarse», etc. Además, en ambos escritos hay una serie de binomios antitéticos que son característicos del pensamiento joánico y que encuentran su correspondencia más exacta en Qumrán: Dios-diablo, luz-tinieblas, verdad-mentira, amar-odiar, comunidad-mundo, entre otros.

Tanto el evangelio como la carta subrayan el hecho de que Jesús, el Verbo de Dios hecho carne, se hizo presente entre nosotros manifestando la gloria que tenía en el seno de la Divinidad. Pero mientras en el evangelio esta doctrina ha sido aceptada *simpliciter* en la historia de la interpretación cristiana, no sucede lo mismo con el modo en que se entiende en la primera carta. De hecho, actualmente hay dos perspectivas principales. La diferencia entre

ellas consistiría en el modo de interpretar lo que dice la carta sobre lo que significa que Jesús ha «caminado» en la carne. Un primer grupo considera que, según la carta, su paso por la tierra llevaría consigo un conjunto de enseñanzas morales que deben ser seguidas, haciendo de la vida del Mesías un modelo para los cristianos. El otro punto de vista –más frecuente en el ámbito protestante, aunque no es exclusivo de este– insiste en el hecho de que lo único que cuenta sería creer en el Verbo, sin dar mucha importancia a la diferencia entre lo que Cristo hizo y lo que después han hecho los cristianos tratando de imitarlo.

Ambos escritos, el evangelio y la primera carta, reflejan una comunidad joánica con una tradición común, que, como dice Brown, tiene detrás de ella un testigo ocular, una mente ordenada que la ha creado. Pero es una tradición que fue creada en la comunidad y para la comunidad. Se trata de una tradición que es anterior a los escritos joánicos y que ha dado lugar a ellos, como ha sucedido con el resto de los evangelios, donde la predicación oral ha sido la manifestación de esa tradición que se remonta a la vida y predicación de Jesucristo y que luego se ha puesto por escrito. Esa misma tradición escrita aparece como respuesta teológica a las circunstancias particulares de los destinatarios.

Pues bien, algunos piensan que en esta tradición hay una cierta evolución teológica que culmina en el evangelio. Consecuentemente, la primera carta sería anterior a este y reflejaría un estadio en el que la tradición sobre Jesús se habría plasmado de una manera menos personalizada y más comunitaria. Otros piensan, en cambio, que 1 Jn fue escrita en un periodo posterior al del evangelio, quizá cuando se redactó Jn 21. En cualquier caso, no es fácil determinar cuál de los dos escritos fue redactado antes. Es verdad que los dos presentan una situación de conflicto. Sin embargo, la gran ruptura entre los creyentes y la sinagoga se refleja solo en el evangelio y no en las cartas. Estas parecen indicar una crisis, un cisma, una rup-

tura posterior. Además, el contexto del evangelio es más bien judío, mientras que el de las cartas –comenzando por 1 Jn– tiene más bien una matriz helenística, sin referencias al judaísmo. Por otra parte, el tono narrativo del evangelio no concuerda con el estilo doctrinal y didáctico de la primera carta, que a su vez no contiene ni saludo inicial ni despedida.

Como señala Schnackenburg, el propósito de la carta es reforzar la fe auténtica y el amor cristiano, en la perspectiva de la amistad con Dios y la vida eterna que Jesús nos trae, cuando este objetivo salvífico general se ve amenazado por algunos herejes y enemigos de la fe. La polémica con los antagonistas no se limita, por tanto, solo a las dos secciones más conocidas a este respecto (2,18-27; 4,1-6), sino que se extiende a todo el documento. De manera que en toda la carta hay un dualismo literario, que combina la preocupación pastoral con la polémica contra los oponentes. El modo de restablecer la paz en la comunidad se logra precisamente refutando los errores de los cismáticos.

3.3. *Contenido y circunstancias*

Aunque 1 Jn se dirige a los miembros de la comunidad de fe, la carta busca exponer y refutar el error de los secesionistas. Teniendo en cuenta que la situación de su comunidad es ya bien conocida por sus destinatarios, al autor de la carta le interesa poner al descubierto los defectos de los opositores. De ellos no tenemos más información de la que nos trasmite la carta. Por eso nos podemos preguntar con Brown: 1) ¿Formaban un grupo definido? 2) ¿Cuales eran los puntos de conflicto? 3) ¿Pertenecían a alguna de las herejías conocidas de aquella época?

1. Respecto a quiénes eran los opositores, el autor de la carta afirma que «salieron de nosotros pero no son de los nuestros» (2,19), es decir, pertenecían a la comunidad, pero no estaban en

plena comunión con todos (cf. 1,3-4). El tono de la carta sugiere, además, que la separación debía de haber sido reciente. Por otra parte, parece que son numerosos, porque «el mundo los escucha» (4,5). De todas maneras es también posible que existiera más de un grupo y que no tuviera una fuerte identidad.

2. Respecto a los puntos doctrinales controvertidos, el autor de la carta llama a los opositores «anticristos» (2,18; 4,1; 2 Jn 7), «falsos profetas» (4,1), «seductores» (1,8; 2,26; 3,7), «hijos del diablo» (3,8.10), que «hacen» el pecado (3,4-5) y son mentirosos (2,4) y asesinos (3,15). Parece que sus errores son más de tipo moral que doctrinal. En efecto, de ellos afirma que caminan en las tinieblas, diciendo incluso que tienen comunión con Dios (1,6), no observan los mandamientos (2,3-5; 3,22.24), no imitan a Cristo (cf. 1,3), cometen pecado y no lo reconocen (1,8.10).

Aunque los cismáticos manifiestan una teología joánica y hablan de conocer a Dios y de permanecer con Él en la luz, el autor de la carta les reprocha que no saben sacar consecuencias prácticas y válidas de esta verdad para la vida moral: si no se observan los mandamientos o si se aconseja amar a Dios mientras se odia al hermano, se vacía de contenido esa realidad sobrenatural. Si la vida eterna consiste solo en conocer a Dios y a su enviado, Jesucristo, se podría vivir en una cierta indiferencia ética (Bultmann llevaba la tesis al extremo diciendo que, en el evangelio, Jesús es un revelador sin revelación). Por eso, aunque la enseñanza moral del cuarto evangelio es menos clara que la de los sinópticos y el principal pecado que viene mencionado en el evangelio de modo explícito es el de no conocer a Jesús, tal como se expresa en la afirmación del Señor de Jn 15,22: «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado» (cf. Jn 8,24; 9,41), el autor de 1 Jn argumenta contra los opositores que deben reconocer su pecado: «Si decimos: "No tenemos pecado", nos engañamos y la verdad no está en nosotros» (1,8; cf. 1,10).

Desde el punto de vista doctrinal, el autor de la carta afirma que los secesionistas dicen que conocen a Dios (2,4), que lo aman (4,20) y que están en Él (2,6) y en la luz (2,9). Sin embargo, precisa el autor, niegan que Jesús es el Hijo de Dios (2,22-23; cf. 4,14-15; 5,5), que es el Cristo (2,22) y, sobre todo, que Jesús vino en la carne y vivió una auténtica vida terrena. Su error principal consiste en negar la cristología que ya estaba manifiesta en la tradición evangélica y que confiesa la preexistencia y la divinidad de Jesús, su unión con el Padre y, al mismo tiempo, su naturaleza humana como consecuencia de la Encarnación.

Los opositores también negaban la muerte redentora de Jesús. Se contentaban con afirmar que Jesús había venido «en agua», lo que parece ser una referencia al bautismo. En cambio, el autor insiste que Jesús ha venido «no solo en agua, sino en agua y sangre» (5,6), indicando con ello la muerte de cruz (probablemente se trata de una alusión a la escena del evangelio en la que el soldado abrió el costado de Cristo con la lanza, donde se dice: «al instante salió sangre y agua» 19,34).

Quizá la insistencia de 1 Jn sobre la muerte redentora de Cristo quiera también corregir las doctrinas que veían en la «hora» de Jesús únicamente un retorno al Padre y una glorificación, soslayando el carácter humillante y cruel de la muerte en la cruz. En efecto, como el Jesús que nos muestra san Juan tiene un perfecto y soberano control de su vida, que la entrega cuando y como quiere; como en el evangelio y en la primera carta están ausentes la súplica, el dolor y el sufrimiento de Cristo en Getsemaní; y como es tal su majestad que Pilato no tiene poder sobre él, y vemos a Jesús que decide entregar su alma afirmando: «todo se ha cumplido» (19,30), es posible que los secesionistas consideraran la cruz solamente como revelación y no como muerte expiatoria, devaluando así el valor del sacrificio salvífico de Jesús. Por eso, la carta insiste en el carácter salvífico de su vida y de su muerte, víctima de propi-

ciación por nuestros pecados (2,2; 4,10). Él es quien nos salva en su sangre (1,7; 5,6.8). En su nombre, se nos perdonan los pecados (2,12).

Una característica del cuarto evangelio es la de presentar a Jesús en continua conversación con el Padre del cielo. Es por eso quizá por lo que las corrientes cercanas a los gnósticos del siglo II se servían de este evangelio para subrayar el aspecto espiritual de Jesús y dejar a un lado su condición humana (aunque, contra esta interpretación, basta considerar cómo el evangelista, más que hablar de humanidad en Cristo, habla de «carne», la realidad más material que se pueda atribuir a una persona). De manera similar, los cismáticos parecen insistir en Jesús como enviado y salvador, pero niegan en cierto modo su realidad física. De ahí que 1 Jn subraye que Cristo «ha venido en la carne» (4,2), «en el agua y en la sangre» (5,6 cf. 2 Jn 7). Se trata de una afirmación –sin ambigüedades– de la humanidad de Jesús.

3. Respecto a la identificación de las doctrinas heterodoxas propugnadas por los cismáticos, no hay mucho acuerdo. Algunos piensan que reflejarían un tipo de gnosticismo. Ahora bien, aunque se pueda aceptar un gnosticismo incipiente en la época en que se empezó a configurar el Nuevo Testamento (y que ya estaría presente en el judaísmo), no es en absoluto fácil definirlo (basta recordar el congreso de Mesina de 1966 en el que Ugo Bianchi buscó de todos los modos posibles que se llegara a una definición de gnosticismo). Por eso, la identificación de los opositores como gnósticos se enfrenta al problema de los diversos y variados gnosticismos que florecen a inicios del siglo II y que alcanzan una cierta configuración a finales del siglo, como lo revelan, entre otros, el *Adversus hæreses* de Ireneo y los escritos de Nag-Hammadi. Además, la mayor parte del material gnóstico que conocemos es posterior a los escritos de Juan. De ahí que las propuestas sobre el carácter gnóstico de los errores denunciados en la carta hayan de tomarse con mucha cautela.

Otros intérpretes han identificado el error de los cismáticos con el de Cerinto. De él se saben pocas cosas. Policarpo menciona que san Juan se habría encontrado con este hereje en los baños de Éfeso y añade que el cuarto evangelio había sido escrito precisamente contra este personaje. En su descripción de los gnósticos Ireneo lo cita en un elenco que va de Simón el mago (aprox. 40 d.C.) hasta los Encratitas. De Cerinto dice que no reconocía la creación del mundo por parte del único Dios, sino que Dios se había servido de Jesús como de un demiurgo. Lo asocia además con los errores de Carpócrates y de los Nicolaitas. Hipólito y el pseudo-Tertuliano hablan también de él, pero cada uno de los escritores cristianos antiguos le atribuye un error distinto. Aunque Harnack quería incluir a Cerinto entre los gnósticos, Brown piensa que, sin dejar de ser cercano a ellos, era más auténtico y original en cuanto a sus ideas (en el apéndice de su comentario enumera sus nueve errores principales). La teoría de Cerinto más llamativa sería la del docetismo, la afirmación de que Jesús tuvo solo un cuerpo aparente y que la divinidad descendió sobre Jesús en el bautismo, y lo abandonó antes de morir en la cruz.

Como se ve, no parece haber detrás de los opositores de 1 Jn una herejía determinada y concreta; más bien se podría hablar de una mezcla fluida de teorías cristológicas desviadas.

3.4. *Estructura de la carta*

Hay dos propuestas generales de división: en tres secciones (la mayoría de los estudiosos) y en siete secciones (Lohmeyer y otros pocos), más el proemio y el epílogo. Seguiremos la propuesta de división de Schnackenburg, aunque con títulos más breves y concretos:

1,1-4: proemio
1,5-2,17: Dios es luz

2,18-3,24: situación actual de la comunidad
4,1-5,12: Dios es amor
5,13-21: epílogo

– El proemio de la carta (1,1-4) parece un esbozo primitivo, que no posee todavía la claridad del prólogo del cuarto evangelio. Pero también en la carta, y aún más que en este, domina el «nosotros» que parece indicar a los portadores de la tradición y a los intérpretes de la escuela joánica que han recibido y conservado el testimonio del discípulo amado. Para muchos, el proemio epistolar supone el prólogo evangélico y el himno al *Logos* allí contenido. Al mismo tiempo llama la atención la expresión «en principio» (1 Jn 1,1), presente en los dos escritos. Solo que en este caso el «principio» se refiere no a la preexistencia del Verbo en el seno de la Divinidad, sino al comienzo de la manifestación de Jesús (1,2; 3,5.8), como Hijo de Dios (4,9), y al hecho de que fue anunciado después de que se han escuchado sus palabras y se han visto sus obras (2,24; 3,11; cf. 2 Jn 6). El objeto del anuncio, como dice Tuñí, es la manifestación visible y palpable de Jesús, su vida en la *sarx* (carne).

Tanto el proemio de la carta como el prólogo del evangelio coinciden en la experiencia de fe: en el evangelio es un recibir la plenitud del Hijo de Dios, mientras que en la carta es la unión con Dios mediante la acogida creyente del Portador divino de la vida. En los dos casos se trata de lograr la salvación por medio de Jesucristo.

– La primera parte (1,5-2,17) se refiere al anuncio de Dios como luz. Una veintena de exegetas –con De la Potterie e Bonsirven– prefieren prolongar esta primera parte hasta 2,27(28), incluyendo el pasaje de los secesionistas o «anticristos» y sus consignas contrarias al mensaje cristiano (2,18-28). La inclusión del pasaje tiene una cierta lógica, pues en 2,11-17 se habla de haber vencido al maligno y de la necesidad de resistir al mundo guardándose de las fuerzas maléficas que se extienden por él (2,15-17).

De todos modos, siguiendo a Schnackenburg, parece que la coherencia del texto desde 1,5 hasta 2,17 es grande y armónica. En efecto, aquí se desarrolla el tema de la unión con Dios que ha resonado en el proemio, indicando las condiciones necesarias para alcanzar esa unión: por una parte, no vivir en las tinieblas, evitando el pecado y amando al hermano (cf. 1,6-8; 2,3.9), y por otra, observar sus mandamientos. Al mismo tiempo se mencionan los obstáculos que se oponen a la consecución de la comunión y de la unión con Dios: el mundo y las potencias enemigas de la salvación. Con todo, este razonamiento no viene presentado en una forma sistemática, sino al hilo de la polémica con los opositores, conforme se denuncia y combate la herejía, quizá de sabor gnóstico incipiente tal como ya se ha indicado. La argumentación viene a menudo introducida con las frases condicionales «si dijéramos...» (1,6.8.10), «quien dice...» (2,4.6.9), etc.

Un cierto estilo semita parece traslucirse en el escrito mediante la figura retórica de la inclusión. En coherencia con el título (1,5), se comienza con la imagen de caminar en la luz (1,5-7) y se termina comparando la falta de amor a los hermanos con el caminar en tinieblas y no poseer la luz (2,9-11). Igualmente hay una serie de expresiones que identifican la realidad de la luz y la unión con Dios: «conocer a Dios» (2,3-4); «estar en Él» (2,5b), «permanecer en Él» (2,6). Es también típica del estilo joánico el alternarse del singular y del plural de las formas verbales.

Del análisis del texto, en esta primera parte se podría hacer la siguiente subdivisión en secciones:

1,5: título: Dios es luz
1,6-2,2: la unión con Dios y el pecado
2,3-11: conocer a Dios y observar sus mandamientos
2,12-17: aplicación de las enseñanzas a los destinatarios

– La segunda parte (2,18-3,24) describe más bien la situación de la comunidad. Comienza refiriéndose a la «última hora» y a los «anticristos», en contraste con la comunidad que está robusteci-

da en la verdad. Junto a esto se subraya la esperanza cristiana de salvación, terminando con una exhortación a evitar el pecado y a practicar el amor fraterno. El corazón no condenará a quien guarda los mandamientos del Señor.

La referencia «a la última hora» contrasta con el tono exhortativo y didáctico de la primera parte. La razón es que se está hablando de los falsos maestros que atacan la verdad salvífica y la mediación de Jesucristo. Estos herejes parecen ser los que en la primera parte engañaban a los fieles en cuanto al comportamiento moral. Solo que ahora su error aparece con toda su gravedad: niegan que Jesús es el Cristo. De ahí que el autor los llame «anticristos». Se entiende así que se refiera a la «última hora», ya que el anticristo estaba asociado con los últimos tiempos.

En contraste con la descripción dinámica de la historia de la salvación que presenta san Pablo, el autor de la carta prefiere subrayar la manifestación del «*Logos* de la vida» en el mundo y su continuidad en la existencia del género humano hasta la parusía de Jesucristo, para encontrar finalmente su consumación (2,28) en la posesión efectiva y plena de la filiación divina que ya se tiene.

La perícopa 3,4-24 está precedida por una mención del proceso histórico-salvífico al que mira la esperanza salvadora (3,3). El discurso exhortativo es similar –aunque en este caso es más amplio– a 2,12-17. Se vuelve a mencionar la falsa posición de los enemigos que se oponen a la verdadera actitud cristiana, al comportamiento de los «nacidos de Dios» (3,9). En esta sección, sin embargo, el énfasis es más doctrinal que moral. Resalta también aquí el interés del autor por la recapitulación, por el deseo de grabar en el corazón de sus destinatarios las ideas esenciales.

La estructura de esta segunda parte sería:

2,18-27: La última hora y los «anticristos»
2,28-3,3: la esperanza de salvación de los cristianos
3,4-24: la tarea religiosa y moral a realizar

– La tercera parte (4,1-5,12) compendia y desarrolla los pensamientos expuestos anteriormente. En 3,23 se indicaba el mandamiento de la fe en Cristo y del amor fraterno. Estas dos realidades aparecen ahora como signo distintivo de los cristianos frente a los que niegan la doctrina del Señor. El amor (2,7ss; 3,11ss) viene tratado con una tal amplitud y profundidad, que se puede decir que constituye la base y el punto de apoyo de la verdad salvífica que Dios nos dona en Jesucristo.

Después de referirse al discernimiento de espíritus, necesario para distinguir los auténticos de los falsos profetas, el autor de la carta hace del amor el verdadero hilo conductor de las distintas perícopas de la última parte. El amor es distintivo de los hijos de Dios, que corresponden a Aquel que nos amó primero. El amor no deja espacio al temor y se manifiesta en el amor al hermano. De ahí salta hacia el amor divino, que no es pesado para los nacidos de Dios.

Pero el amor se sustenta en la fe, a la que está inseparablemente unido. De ella se habla en 5,1-6 (que encuentra un paralelo en 5,13, el inicio del epílogo). La fe se contrapone, en fórmulas concretas, a las afirmaciones de los heréticos: hay que confesar que Jesús ha venido en la carne (4,2s), que ha venido en el agua y en la sangre (5,6), que es el Hijo de Dios (4,15; 5,5). Por medio de la fe se vence al mundo y se asegura la victoria (4,4, 5,4s). Ella está respaldada por el testimonio del Hijo y de todos los que lo han seguido. Por eso, tiene razón Schnackenburg cuando dice que no hay necesidad de dividir esta parte, compuesta sustancialmente por los capítulos 4 y 5. Su estructura sigue la secuencia fe – amor – fe.

Vistos así, estos dos últimos capítulos parecen ser una ampliación de los tres primeros. Al inicio de la carta se combatía a los herejes y se los identificaba con el mundo. Ahora las nuevas exhortaciones subrayan la profesión de la fe que enfrenta a los que son de Dios con los que son del mundo, los falsos profetas y anticristos.

El autor desea prevenir a los fieles mediante el discernimiento de espíritus, y para esto no encuentra otro remedio mejor que el que ya había aconsejado: la verdadera profesión de la fe cristiana y la guarda obediente de los mandamientos, en especial el del amor fraterno.

– El epílogo o conclusión epistolar (5,13-21) es semejante al de Jn 20,31: creer en el Hijo y tener vida eterna. Para alcanzar esta meta se invita a fortalecer la conciencia cristiana y la esperanza de salvación. En un tono reflexivo el autor recuerda, junto con sus destinatarios, los puntos principales que han sido tratados a lo largo de la carta (seis veces se emplea el verbo griego *oîda* en plural: «sabemos», «sabéis»). El tema de la comunión con Dios aparece de nuevo y esta vez, en síntesis conclusiva, se la compara a una muralla que protege contra las influencias del diablo y del mundo. Al mismo tiempo se recuerda la fe en Jesucristo, el Hijo de Dios, que asegura el triunfo en la batalla de este mundo. Se trata de una afirmación que constituye el clímax de un razonamiento que ya estaba presente a lo largo del escrito (2,12-14; 3,20; 4,4-6; 5,4). Pero además, siguiendo el texto, versículo a versículo, se descubre en la conclusión una línea clara de pensamiento: confianza – oración – vencer al maligno, al pecado y al mundo – comunión con Dios y con su Hijo Jesucristo.

4. La segunda carta de san Juan

Tanto la segunda carta como la tercera siguen la estructura de los modelos epistolares antiguos, consistente en saludo, cuerpo de la misiva y despedida final. El término «Presbítero» del saludo inicial parece indicar un miembro de la segunda generación en la cadena de testigos de la tradición cristiana, por lo que algunos piensan que el autor podría haber sido un seguidor del discípulo amado, propuesta que encajaría con el testimonio de Papías. Sin embargo,

vista la unidad compositiva de las tres cartas, no se excluye la autoría de Juan el apóstol, teniendo en cuenta que el mismo Papías llama presbíteros también a los Doce.

La destinatarios de la carta, la señora Electa (Elegida) y sus hijos, parecen ser, según los intérpretes más autorizados –Brown presenta cinco opciones, y al fin se queda con esta–, una comunidad cristiana determinada y los fieles que la componen. En su carta el Presbítero se propone advertir a esa iglesia sobre los secesionistas que difunden errores teológicos y morales, e invita a no acogerlos en la comunidad.

Al manifestar su afecto por la iglesia local, al inicio del escrito, tres veces dice el autor que funda ese amor en la verdad: amar a los hermanos significaría entonces amar a los cristianos que comparten la verdad de que Jesucristo es Hijo de Dios, algo que no es solo un enunciado doctrinal, sino también y sobre todo una verdad salvífica. Esta verdad viene acompañada de tres dones sobrenaturales: la gracia, la misericordia y la paz, que proceden de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo (cf. 2 Jn 3). A diferencia del cuarto evangelio, en el que estos dones han sido en cierto modo ya concedidos, aquí todavía se deben realizar.

2 Jn 4 actúa como versículo de transición: el autor se alegra de que sus hijos caminen en la verdad, es decir, de que vivan según la fe, con un comportamiento moralmente recto. De ahí se pasa a recordar el mandamiento del amor que no es nuevo porque ha sido recibido del Padre, en contra de lo que pretenden algunos de los falsos maestros. El Presbítero pone en guardia a los destinatarios contra estos falsos doctores, puesto que con sus errores –particularmente la negación de que Jesucristo ha venido en la carne (cf. 2 Jn 7)– fomentan la división en la iglesia joánica y buscan hacer daño a los fieles. Después de prometer visitarlos, se despide con una de las fórmulas clásicas del género epistolar: «Te saludan los hijos de tu hermana Electa» (2 Jn 13).

En los escritores de los primeros siglos aparece a veces una confusión entre 1 Jn y 2 Jn. Una explicación de ello, dice Painter, es que 2 Jn tiene el estilo de una carta circular, que podría haber servido de introducción a 1 Jn, resumiendo los puntos principales de esta. Las dos habrían sido compuestas en las mismas circunstancias y una habría sido la carta de presentación de la otra.

5. La tercera carta de san Juan

La tercera carta parece haber sido compuesta un poco después de las dos primeras, y probablemente se encuentra en relación con la crisis eclesial que estas refieren. De todos modos, el tema central de 3 Jn es más concreto. Como 2 Jn, la carta la escribe el Presbítero pero esta va dirigida a Gayo, un laico o un presbítero influyente en su comunidad. Con ella el Presbítero le invita a continuar dando hospitalidad a los misioneros, y en particular a Demetrio. Como el destinatario está acreditado por la fe y el amor (3 Jn 3; 6), es posible que por esta razón no vea necesario dirigirle las exhortaciones que están presentes en las dos cartas anteriores. La hospitalidad que pide el Presbítero contrasta con la de Diotrefes, quien la ha negado en la iglesia donde hace cabeza.

Estamos frente a un bello documento circunstancial que refleja las relaciones interpersonales en la primitiva comunidad cristiana. La carta es el documento más corto del Nuevo Testamento (219 palabras en el texto original), y su brevedad no permite conocer el trasfondo de algunas de las afirmaciones. Por ejemplo, no se sabe si Gayo y Diotrefes se encuentran en la misma comunidad eclesial o no. La misma incertidumbre existe respecto al tiempo trascurrido entre la acogida de los misioneros por parte de Gayo y su rechazo por parte de Diotrefes, y por eso no se puede decir si se trata de las mismas personas que son aceptadas por uno y rechazadas por

el otro. Es más probable que los dos formasen parte de la misma iglesia (cf. 3 Jn 6; 9). Según la opinión de Brown, Gayo habría disentido del comportamiento de Diotrefes y, sin formar una nueva comunidad, se habría comportado de modo diferente con los misioneros, acogiéndolos como lo había recomendado el Presbítero.

Esta carta es importante, entre otras cosas, porque proporciona el único ejemplo de «iglesia» en la literatura joánica fuera del Apocalipsis, y puede servir de clave entre los escritos del Nuevo Testamento para conocer el desarrollo de la estructura de gobierno en la primitiva cristiandad. En concreto podría referirse al momento en que aparecen los dirigentes de una iglesia local. Harnack decía, a propósito de Diotrefes, que fue el primer obispo monárquico de quien se conoce el nombre.

La disensión entre el Presbítero y Diotrefes podría obedecer a una manera diferente de entender la organización eclesiástica (así Harnack, Haenchen y Schnackenburg, entre otros) o a un desacuerdo doctrinal, quizá de tipo cristológico y/o moral (de esta opinión son, por ejemplo, Bauer y Käsemann). No pocos piensan que respondería a ambas cuestiones. Por su parte, Brown considera que tanto el Presbítero como Diotrefes estarían de acuerdo en combatir los secesionistas, pero no en el modo de hacerlo.

Las circunstancias que originaron la carta tocan indirectamente el problema de la autenticidad: si el Presbítero se atreve a intervenir en la situación de una iglesia distinta de la suya –aun cuando no manifieste la intención de amonestar directamente a su dirigente ni de removerlo del cargo–, quiere decir que debía de gozar de una autoridad apostólica o, al menos, derivada de los apóstoles. La teoría de Käsemann –que parte de la tesis errada de que el cuarto evangelio y las tres cartas eran gnósticas–, según la cual el herético sería el Presbítero mientras que Diotrefes sería el representante monárquico de la Iglesia, es simplemente indefendible, como bien lo demuestra Brown.

En definitiva, esta carta nos permite ver de cerca la situación de una comunidad cristiana en la que están presentes tanto el soplo del Espíritu Santo como el obstáculo de las debilidades humanas; en medio de alegrías y tristezas se escucha la voz del teólogo y padre que habla a las iglesias.

III.
El Apocalipsis

12.
El Apocalipsis de Juan

Juan Chapa

1. El último libro de la Biblia

El Apocalipsis es el libro con el que se cierra el Nuevo Testamento y la Biblia entera. Como último libro del Nuevo Testamento presenta la culminación de la obra salvadora de Cristo. Los Evangelios narran el momento fundamental de la realización de la salvación por Jesucristo, Verbo encarnado, que convoca a sus discípulos, y vence la muerte mediante su pasión y resurrección. En el libro de los Hechos de los Apóstoles y en las cartas apostólicas se describe la acción de Cristo resucitado que por el Espíritu Santo va guiando a la Iglesia en la historia humana. Ahora en el Apocalipsis la atención se centra en la victoria definitiva de Cristo y de sus seguidores contra los poderes del mal, que culmina en la llegada del final de los tiempos, cuando él vuelva por segunda vez.

Como último libro de toda la Biblia, el Apocalipsis se presenta a modo de colofón de la gran historia de la humanidad, cuyo comienzo se describe en el libro del Génesis con la creación del mundo y del hombre, y su desarrollo se va exponiendo a lo largo del Antiguo Testamento al hilo de la historia del pueblo de Israel, elegido de Dios, y del Nuevo Testamento que atestigua la venida

del Mesías y la instauración del nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. En el libro del Apocalipsis se narra el final de esa historia y el advenimiento de un mundo nuevo, nuevos cielos y nueva tierra. Lo que sucedió en el origen encuentra ahora su realización en plenitud. Asumiendo imágenes del Paraíso terrenal (21,1.5; 22,1.14), el libro del Apocalipsis enlaza con el del Génesis, y, en el marco formado por ambos, se ofrece al lector de la Biblia el sentido de toda la historia humana que tuvo un principio y tendrá un final.

A pesar de la percepción popular, el libro no es un anuncio de enormes catástrofes y desgracias. Si se lee atentamente y se sabe interpretar lo que quiere decir a la luz de la forma de pensar y de escribir que tiene su autor, el Apocalipsis aparece más bien como un libro que infunde sobre todo alegría, ánimo y esperanza. «Bienaventurados los que lo lean y practiquen lo que contiene», se dice varias veces (1,3; 16,15; 22,7). Sitúa ciertamente al lector ante lo que va a ser el final de este mundo marcado por la presencia del mal y de la rebelión contra Dios, que el Apocalipsis describe con un realismo impresionante; pero al mismo tiempo anuncia un final feliz para los justos, con una felicidad que supera la que el hombre podría imaginar si se dejara guiar únicamente por lo que tantas veces sucede en la historia, en la que parece que lo que triunfa es el mal. Esto último lo sabe bien el autor del Apocalipsis que es enormemente realista; pero cree sobre todo que la bondad y la misericordia de Dios, que se han mostrado en la muerte y resurrección de Cristo, son más fuertes que el mal y que la muerte, y que el bien va venciendo a lo largo de la historia y vencerá totalmente al final.

2. Canonicidad

Los cristianos que recibieron y conservaron el Apocalipsis vieron en él una enseñanza sobre Jesucristo resucitado y glorioso, acorde con la que se daba en los evangelios y en las cartas de los

apóstoles, y un estímulo para vivir con fidelidad y autenticidad la vida cristiana, semejante a como lo proponían los apóstoles desde el principio. Por eso el Apocalipsis se siguió leyendo en la Iglesia primitiva y llegó a ser considerado un libro que formaba parte de la auténtica tradición apostólica, un libro por tanto llamado a integrarse en el Nuevo Testamento. De todas formas, este proceso no estuvo exento de ciertas dificultades. De hecho, pertenece al grupo de libros llamados deuterocanónicos, es decir, de aquellos escritos que durante cierto tiempo no fueron recibidos como sagrados por todas las comunidades cristianas. Es posible que el uso que hicieron de él algunas sectas heréticas de la antigüedad para apoyar sus doctrinas suscitara sospechas sobre su autenticidad en algunos ámbitos de la Iglesia, sobre todo en Oriente. Sin embargo, la ambigüedad de algunos escritores de la Iglesia oriental queda paliada por el testimonio de la Iglesia latina, que muy pronto lo admitió como canónico. Así lo atestigua el Canon de Muratori que ya en el siglo II incluye al Apocalipsis en su lista de libros sagrados.

Un argumento que favoreció su canonicidad fue la suposición prácticamente generalizada en la Iglesia de los primeros siglos, aunque no compartida por todos, de que su autor había sido el apóstol san Juan. El primer testimonio explícito lo encontramos en san Ireneo hacia el año 185. Hoy generalmente ya no se piensa así. Si bien el autor de Apocalipsis se presenta con el nombre de Juan, no lo hace como apóstol al modo de los Doce, sino como profeta que habla en nombre de Jesucristo glorioso. En el Apocalipsis resuena la voz autorizada de quien escribe aquello que el Señor desde el cielo le ha dado a conocer en una experiencia mística, sobrenatural y personal, para fortalecer la fe y la esperanza de la Iglesia entera representada en siete iglesias concretas.

Aunque solo hay un libro que lleve el título de «Apocalipsis», en realidad, ya en el Antiguo Testamento hay una obra que tiene los mismos rasgos literarios y un contenido similar. Se trata de la

segunda parte del libro de Daniel (cap. 7 al 12), que narra las visiones tenidas por el profeta acerca de cómo y cuando va a tener lugar el final de la historia en la que vive el autor. Además, también en los Evangelios encontramos unos discursos de Jesús que tratan del tema del fin del mundo y su segunda venida (cf. Mc 13 y los paralelos Mt 24; Lc 21); y en las cartas de san Pablo y en las de san Pedro aparece con frecuencia ese mismo tema de la segunda venida de Cristo, del juicio universal y la renovación de este mundo presente, aunque estas cosas no se describan con la grandiosidad que encontramos en Apocalipsis.

3. La literatura apocalíptica

Para comprender el lenguaje y la cosmovisión a partir de las que se expresa el mensaje cristiano del Apocalipsis conviene tener en cuenta una serie de obras judías anteriores o contemporáneas a la redacción de este libro. Precisamente al género literario de ese conjunto de obras y al contenido y mensaje que presentan, por su parecido al Apocalipsis de Juan, desde mediados del siglo diecinueve se ha dado en llamar «apocalíptica», y a muchas de ellas «apocalipsis». La «apocalíptica» es un concepto no muy bien definido, ni desde el punto de vista literario ni desde el punto de vista sociológico-religioso. Algunos autores lo caracterizan por la forma literaria como una revelación de misterios celestiales. Otros se fijan más en el contenido y en particular en su enseñanza escatológica. Siguiendo a J. J. Collins, se podría decir que la apocalíptica es un género literario de revelación, en el marco de una narración, en donde la revelación normalmente es mediada por un ser de otro mundo y se dirige a un destinatario humano, haciéndole ver una realidad trascendente, que a la vez hace referencia a una salvación escatológica vinculada a un mundo sobrenatural (*The Apocalyptic Imagination*, p. 4).

De todas formas, el conjunto de obras que responden a esta corriente de pensamiento es bastante impreciso, pues ni esos libros llevaban originariamente el título de «apocalipsis», ni se transmitieron juntos como una colección determinada –excepto en el caso de unos libros atribuidos a Henoc–, sino que cada uno de ellos circuló independientemente y con su manera peculiar de exponer su mensaje, reflejando la religiosidad de algún grupo dentro del judaísmo. Con todo, tienen ciertos rasgos comunes de los que participa en gran medida el Apocalipsis de Juan.

La literatura apocalíptica abarca un amplio periodo de tiempo que va desde el siglo IV o III a.C. hasta después de la segunda guerra judía en el 130 d.C. Son libros que se escriben en circunstancias difíciles, cuando la identidad del pueblo corría un serio peligro, como ocurrió con la persecución que llevó a cabo Antíoco Epífanes en torno al año 175 a.C. En ese contexto de persecución surgen numerosas obras que se propagan como revelaciones directas de los misterios ocultos de Dios, hechas a los antepasados y ahora puestas por escrito. Todos esos libros responden a unas determinadas circunstancias históricas, sociales y religiosas, en las que sus autores quieren mostrar a los lectores, de parte de Dios, cuál es el sentido de su situación y la actitud que deben mantener de cara a un final que ven ya inminente. Evidentemente esos aspectos no siempre son fáciles de determinar en cada una de esas obras, pues con frecuencia presentan con más fuerza lo que sucede en el cielo y lo que va a suceder al final en la tierra que lo que está sucediendo en el momento en que se escriben. Sin embargo, hay casos en los que la situación del autor y de los lectores se deja ver con bastante claridad, como sucede en el Apocalipsis.

Este tipo de literatura en buena medida hunde sus raíces en la literatura profética. Por una parte, porque los profetas habían anunciado ya la intervención definitiva de Dios, el «día del Señor» (cf. Am 5,18-20; Is 2,6-21; Jr 30,5-7; Jl 2,1-17, etc.), día en el que

el mundo sería juzgado, los impíos condenados y los justos exaltados junto a Dios. Por otra, porque para comunicar su mensaje, los profetas empleaban el recurso a visiones e imágenes simbólicas (cf. Am 7,1-8,3; Os 13,7-8; Jl 2,10-11; Ez 1-2; etc.). De todas formas, la literatura profética no era la única fuente de inspiración. La literatura apocalíptica también recibe su influjo de los libros sapienciales, de modo que las visiones se entremezclan con recomendaciones de orden moral, con invitaciones a la reflexión y promesas de bienaventuranza o castigo futuros.

Como precedentes apocalípticos veterotestamentarios hay que señalar particularmente algunos pasajes del libro de Isaías (caps. 24-27), gran parte del libro del profeta Zacarías (especialmente los caps. 9-14) y sobre todo el libro de Daniel (especialmente caps. 7-12). En este libro, la revelación de los designios divinos se le da al profeta mediante visones celestes, que le son interpretadas por un ángel. Al describirlas emplea unas imágenes que tendrán gran impacto en la literatura posterior y que serán recogidas de algún modo en el Apocalipsis de Juan. Destaca el contemplar la historia universal como un todo dividido en periodos sucesivos, y el anunciar su final próximo con el establecimiento de un mundo nuevo del que participarán, mediante la resurrección, incluso los que ya han muerto. Un rasgo común en todas las visiones es que el autor del libro de Daniel se ve situado ya, porque así se le revela, en el tiempo que precede inmediatamente al desenlace final. Ese final está entrelazado con el devenir de la historia anterior, que se narra como profecía para dar a entender que lo que se anuncia se va a dar con seguridad; está ya predeterminado por Dios. Este final escatológico se va a realizar mediante una victoria inmediata y fulminante de Dios sobre los poderes del mal encarnados en los perseguidores del pueblo de Dios, y mediante la resurrección de los justos y su ascensión al cielo donde brillarán como las estrellas.

Pero donde más abundantemente viene testimoniada la literatura apocalíptica es en un conjunto de libros que no llegaron a for-

mar parte del canon bíblico. El más antiguo de ellos es el llamado *1 Henoc*. Se trata de la primera obra que ha llegado hasta nosotros en forma de un «apocalipsis». Fue escrita en el siglo IV o III a.C. y en ella se encuentran las bases de lo que iba a ser ese tipo de expresión religiosa y literaria en el futuro, si bien se irá enriqueciendo con nuevos elementos y respondiendo a diversas finalidades a lo largo del tiempo. El conjunto de *1 Henoc* es una recopilación de cinco libros de distintas épocas: el *Libro de los Vigilantes*, el *Libro de la Astronomía*, el *Apocalipsis de los animales*, la *Epístola de Henoc* y el *Apocalipsis de las semanas*. En ellos Henoc es llevado al cielo donde contempla a Dios en su verdadero templo. Por su parte, los autores de estos libros, como en el caso de Daniel, se ven a sí mismos viviendo en el momento inmediato antes del desenlace final predeterminado por Dios.

Otro libro influyente fue el llamado *Libro de los Jubileos*, de comienzos del siglo II a.C., en el que la revelación viene dada bajo el nombre de Moisés, con la finalidad de que los lectores de aquella época empiecen a cumplir la Ley con toda fidelidad y de forma más rigorista que la propuesta en la Ley de Moisés según el Pentateuco. También en la literatura de Qumrán (siglos II a.C. – I d.C.) se encuentran composiciones de tipo apocalíptico, que encuentran fuerte eco en el Apocalipsis de Juan. Por ejemplo, las que se refieren a los combates finales, a la liturgia que se desarrolla en los cielos y a la descripción de la Nueva Jerusalén, con su templo y en completa paz.

Después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 este tipo de literatura continúa en ámbito judío en numerosas obras. Así, por ejemplo, el *Apocalipsis de 4 Esdras* (*2 Esdras*), que contiene una serie de visiones en las que, ante la incapacidad del ser humano de vencer el mal que lleva en su corazón, se espera una intervención prodigiosa de lo alto; *2 Baruc*, que entiende la destrucción del templo como el acto final antes del día del juicio; el *Apocalipsis de Abrahán*,

que trata sobre el problema del predominio del mal en el mundo, especialmente bajo la forma de la idolatría; el *Apocalipsis de Moisés*, que cuenta las revelaciones que Dios hizo a Adán y Eva sobre sus descendientes y de la resurrección que aguarda a Adán, tras el pecado; los libros III y IV de los *Oráculos sibilinos*, que aunque no son estrictamente apocalípticos tienen elementos en común con el Apocalipsis de Juan en lo que se refiere a la condenación de Roma por inmoralidad y arrogancia, y también en el uso de la leyenda sobre el retorno de Nerón.

Todos estos libros apocalípticos son obras que denotan una actitud profundamente religiosa y una fe inquebrantable en el Dios de Israel. Su finalidad es consolar a quienes están padeciendo la persecución, y animarles a la resistencia pasiva, o a la lucha armada según los casos, con la esperanza de que Dios va a darles la victoria. En cualquier caso, uno de los objetivos principales de esta literatura es animar a los lectores a mantener esa fe en medio de las persecuciones, y a avivar la esperanza en que Dios no dejará las cosas así, sino que hará recaer sus terribles castigos sobre los enemigos de Israel o sobre los pecadores.

4. Rasgos formales y doctrinales de la literatura apocalíptica

La apocalíptica es una nueva manera de percibir y transmitir la revelación divina, frente a otra corriente de judaísmo de la época que creía que la actividad profética ya había cesado con Malaquías a la vuelta del destierro. Como se ha dicho, el contexto habitual en que se escriben estos libros de literatura apocalíptica o de revelación divina es el de persecución. Como rasgo más novedoso tienen la presentación esquemática de la historia en su conjunto, y una proyección hacia un final definitivo e inmediato de la misma, presen-

tando ese mensaje como una revelación de los secretos guardados en el cielo, que ahora, al llegar los últimos tiempos, son desvelados, revelados en los libros «apocalipsis».

Desde el punto de vista formal, los apocalipsis se caracterizan por la «pseudoepigrafía», el recurso de escribir asumiendo la figura de un personaje insigne del pasado (Noé, Lamec, Henoc, etc.) o, al menos, de tiempos bíblicos del exilio (Baruc, Daniel, Esdras), con el que quieren conectar su mensaje. Este personaje suele ser transportado al cielo, donde se le muestran misterios que se le han de explicar después. Ante las revelaciones los videntes a menudo suelen quedar perturbados, desvanecerse o caer sobre su rostro en tierra. Con frecuencia quien le interpreta el mensaje revelado es un ángel, siendo los ángeles piezas básicas en muchos de los apocalipsis.

El lenguaje de estos libros se distingue por su carácter repetitivo y la inclusión de largos discursos. Predomina el uso de las cifras y las listas, y se recurre con frecuencia al simbolismo de números (el siete, el doce, 1260, un tiempo más dos tiempos más medio tiempo = la mitad de siete, etc.), de animales, de bestias y dragones simbólicos, de cielos, vientos y extrañas montañas, de árboles de vida, etc.

La enseñanza a menudo se trasmite mediante imágenes, tal como habían hecho a veces los profetas (el trono de Dios de Isaías; el carro celeste, el uso de la espada o la tala de un cedro de Ezequiel; los caballos, la medición de la ciudad, o los candelabros y los dos olivos de Zacarías, etc.). Las imágenes se emplean para hablar de Dios y de su poder al final de los tiempos, de su trascendencia y de su triunfo sobre sus enemigos. Como de ese momento final no hay experiencia histórica, lo que hacen es describirlo proyectando sobre él las grandes acciones de Dios contadas en la Escritura: la creación en su aspecto positivo (nueva creación) o negativo (el desorden originario); el diluvio que llegó de forma imprevisible o

el castigo por el fuego que asoló Sodoma y Gomorra; el éxodo con el castigo estrepitoso de los egipcios y la salvación por el mar de los judíos; etc. Este tipo de lenguaje es algo connatural al género apocalíptico, porque la índole trascendente y sobrenatural del mensaje reclama el lenguaje analógico y el uso de comparaciones, que por aproximación sugieran y faciliten la intuición profunda, más que el conocimiento exacto, de aquello que se pretende decir.

El contenido de estos libros ciertamente es variado, pero, sintetizando mucho, se podría decir que las revelaciones que trasmiten tratan principalmente de cuestiones concernientes a la resurrección futura, a la proximidad del nuevo eón y a la gran crisis que se cierne sobre la historia del mundo. Si los antiguos profetas desvelaban de parte de Dios un cambio profundo y radical en el desarrollo de la historia con la venida del Mesías, ahora ese cambio se une con el final del mundo presente. Este mundo y la historia se ven como abocados a un destino ya predeterminado por Dios; un destino que se va a realizar de forma inmediata, mediante terribles combates cósmicos. En general, consideran que este mundo está bajo el poder de Satán, sin posibilidad de regeneración, por lo que ponen su esperanza en un mundo nuevo que Dios creará, sin que el hombre apenas pueda aportar mucho más que su oración. En este sentido, presentan una fuerte tendencia determinista al considerar que todo está ya escrito en los libros y queda, por tanto, muy poco para la libertad y la conversión.

De todas maneras, esta escatología de restauración parte de que Dios es bueno, que Él tiene el control de la historia y que no tolerará el mal indefinidamente. Al final, destruirá el mal y, si uno sabe leer los signos de los tiempos –batallas cósmicas entre el bien y el mal; la resurrección de los muertos, o de los justos, el papel del Mesías, la renovación del templo, la reunión de las doce tribus, los gentiles que serán dominados por Israel, etc.– puede llegar a saber cuándo sucederá esto.

5. Singularidad del Apocalipsis de Juan

El Apocalipsis de san Juan está más allá de los límites de esas obras que llamamos «apocalipsis», tal como los estudiosos intentan reconstruir su género literario. Es un libro complejo que utiliza y remite a diversas fuentes, de manera que los lectores pueden privilegiar unas u otras. Dentro de un marco apocalíptico, se podría decir que combina el género profético (1-3; 22,6-20), epistolar (2,1-3,22) y litúrgico (4,8.11; 5,9-14; 11,17-18; etc.).

Un rasgo importante que lo distingue de los apocalipsis de la época es que estos se caracterizan por contener revelaciones divinas a personajes famosos de antaño. El Apocalipsis, en cambio, no participa de este rasgo, ya que su autor real se presenta de forma clara como Juan. Este y otros datos que veremos a continuación sugieren que, posiblemente, la mejor manera de definir el género de este libro sea como apocalipsis profético o profecía apocalíptica.

Ciertamente, lo característico de los apocalipsis de la época era mantener viva la llama de la fe en tiempos difíciles y sostener la esperanza en la venida del Día del Señor y del Reino de Dios mediante un conjunto de revelaciones. Y aunque el Apocalipsis se abre indicando que es una «revelación» de Jesucristo que Dios entregó a Juan (1,1), no significa necesariamente que el libro haya que entenderse como un apocalipsis. Sin duda muchas de las imágenes que utiliza para referirse al pasado, al presente y al futuro son comunes a las de la literatura apocalíptica de su tiempo, a partir del lenguaje del Antiguo Testamento. Pero en la segunda frase del libro se indica que estamos también ante una profecía: «Bienaventurado el que lee y los que escuchan las palabras de esta profecía y guardan lo que está escrito en ella» (1,3). Es evidente que Juan es consciente de que ha sido encargado por Dios de escribir esa profecía (22,7.10) y que se considera un profeta, en línea con los profetas de la Nueva Alianza. Así lo sugiere el hecho de que el ángel que le había mostrado las

visiones llame a Juan «compañero de servicio tuyo» y le diga que «el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía» (19,10; cf. 22,9). En otras palabras, el Espíritu Santo, que inspira la profecía, capacita a los profetas para dar testimonio de la revelación que Jesús trajo y trae, según lo dicho al comienzo del libro: Juan es «quien ha dado testimonio de todo lo que vio: la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo» (1,2). Este testimonio incluye la palabra de Dios sobre la historia de los hombres en el presente y en el futuro.

Es verdad que el Apocalipsis de Juan, como otros apocalipsis, hace referencia a «lo que va a suceder pronto» (1,1). Pero lo que va a suceder es consecuencia y culminación de lo que ya ha sucedido (la victoria de Cristo resucitado bajo la imagen del Cordero degollado) y de lo que está sucediendo (el reinado de Cristo en los cielos y la adoración que se le tributa, así como la paciencia y la oración de los santos). Y si en otros apocalipsis se presenta el final como algo inmediato, tras sintetizar en períodos la historia anterior (*Jubileos*), o hacer cálculos numéricos sobre el momento preciso en que sucederá (*Daniel*), el «pronto» del Apocalipsis no es así de inmediato ni de concreto. El procedimiento que utiliza Juan para referirse al final es simbólico. Como no se sabe cuándo tendrá lugar el final de los tiempos, el Apocalipsis, como había dicho Jesús en el discurso escatológico, invita a la vigilancia esperanzada, sin querer establecer ni el cuándo ni el cómo. De hecho, mientras que en otros apocalipsis no hay espacio para un tiempo prolongado de la historia entre el momento en que se pronuncia el oráculo y el final, en el de Juan, sí: el simbolismo del «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo» significa el proceso de la historia: es la mitad de siete que significa el acabamiento. Sin duda comparte la preocupación por el final con obras apocalípticas de la época, pero la presenta con una proyección nueva.

Los destinatarios a quienes se dirige Juan también hacen diferente este libro de los otros apocalipsis de la época. Los apocalipsis

judíos se dirigen a Israel como pueblo elegido, o a los descendientes de cada patriarca (por ejemplo, el *Testamento de los XII Patriarcas*), en cambio, el de Juan se dirige a la Iglesia en su conjunto, representada en las siete iglesias a las que dirige sus cartas. Es Cristo, vivo y glorioso, quien habla en la liturgia a su Iglesia que sufre persecución (1,4-20) y que experimenta las tentaciones (la hostilidad externa y el riesgo de pervertir el Evangelio). Cristo y sus promesas son la respuesta a los anhelos y a los problemas que se plantean en cada Iglesia. Las siete cartas acaban con la promesa de Cristo «al vencedor». Jesucristo le promete una salvación escatológica y trascendente, no intramundana: entrada al paraíso (2,7); no sufrir la «segunda muerte» (2,11); entrada al banquete (piedrecita con el nombre nuevo, 2,12); participación del poder regio de Cristo, citando el salmo 2, «las regirá con cetro de hierro» (2,26-28); el cielo representado en las vestiduras blancas y el nombre anotado en el libro de la vida (3,5); comunión con Dios y con los santos (2,12); participar de la realeza de Cristo (3,21).

Existe también en el Apocalipsis una manera diferente de presentar a los enemigos de Dios. Mientras que en otras obras judías se dan rasgos muy concretos (Antíoco Epífanes, o el anticristo descrito físicamente en *Apocalipsis de Elías*), en el Apocalipsis de Juan se emplean símbolos como el de la Bestia, el falso profeta o la ciudad prostituta que quedan abiertos para significar distintos enemigos de Dios y de los hombres a lo largo de la historia de la Iglesia. Y así como en otros apocalipsis el motivo para la intervención definitiva de Dios es que los judíos cumplen la Ley, o que los perseguidores se han sobrepasado en oprimir al pueblo, en el de Juan lo que origina la intervención divina son sobre todo las oraciones de los santos que suben hasta el trono de Dios.

Como consecuencia, aunque el Apocalipsis tiene puntos de contacto con la literatura apocalíptica judía de la época, difiere profundamente de ella. Se parece a los apocalipsis judíos en que

se presenta como una revelación, otorgada por Dios a través de visiones y viajes celestes. Pero ahora es la Revelación-Testimonio de Jesucristo a través de uno de sus testigos, Juan, que interpreta la historia en nombre de Dios. Libros similares cristianos algo posteriores al Apocalipsis, como el *Pastor de Hermas* y la *Ascensión de Isaías*, se sitúan también en este contexto de profecía cristiana.

6. Lengua y estilo del Apocalipsis

La lengua del Apocalipsis se separa del griego corriente de manera notable y tiene numerosos usos incorrectos de léxico y sintaxis. Su vocabulario es pobre, aunque su densidad semántica rica. En este sentido presenta la misma limitación de vocabulario que los otros escritos joánicos. Algunos han creído ver en el uso limitado de la lengua griega a un campesino que no la conoce bien. Otros dicen que el origen de sus errores está en el sustrato semítico del autor: escribía en griego, pero pensaba en hebreo o estaba muy influido por las Escrituras hebreas. Casi todos los estudiosos están de acuerdo en que el autor del Apocalipsis tiene un *forma mentis* semita.

El estilo se caracteriza por el uso de imágenes simbólicas. Están tomadas mayoritariamente de los libros proféticos del Antiguo Testamento. A veces son objetos, como el candelabro de oro con siete brazos (1,12; cf. Za 4,2.10), el libro de los siete sellos (5,1; cf. Ez 2,9), los dos olivos (11,4; cf. Za 4,2.14), etc. Otras veces, en cambio, son gestos, como marcar la frente de los elegidos (7,3; cf. Ez 9,4), comer el libro de la profecía (10,8-10; cf. Ez 2,8), tomar la medida del Templo (11,1; cf. Ez 40-41), etc. También se convierten en símbolos determinadas ciudades. Así ocurre con frecuencia con Sión o Jerusalén, con Babilonia, con Meguido (14,1; 2,12; 21,2; 14,8; 18,2; 16,14.16, etc.). Los números tienen igualmente un va-

lor simbólico: el tres hace referencia a lo sobrenatural y divino, el cuatro a lo que ha sido creado, el siete entraña plenitud, y lo mismo ocurre con el número doce. Algo parecido sucede con los diferentes colores: el blanco simboliza la victoria y la pureza, el rojo la violencia, el negro la muerte. No faltan tampoco imágenes de animales fantásticos y de bestias.

A menudo la narración no es lineal, sino que aparecen hilos narrativos nuevos dentro del hilo conductor principal, mezclándose secuencias históricas, generalmente de carácter simbólico, con visiones celestes. No es raro que también se anticipe brevemente un acontecimiento que luego será desarrollado con amplitud. En ocasiones se interrumpe el relato con el fin de intercalar algún pasaje dirigido a consolar a los justos.

7. Fecha y lugar de composición

Las propuestas principales sobre la fecha de composición son dos: inmediatamente después de la persecución de Nerón (68-69); o al final del reinado de Domiciano, hacia el año 95.

La primera considera que Juan conoce la persecución que los cristianos habrían sufrido bajo Nerón y que el templo de Jerusalén todavía no habría sido destruido. Sin embargo, el hecho de que el Apocalipsis utiliza el nombre de «Babilonia» para designar a Roma, apunta a una fecha posterior al año 70 d.C., tal como suelen hacerlo las fuentes judías. Además, parece que después de ese año fue cuando el primer día de la semana cristiana comenzó a llamarse *Dies Domini*, «Día del Señor» o «Domingo». Igualmente, para algunos autores la vida de las comunidades de Asia Menor reflejada en el Apocalipsis trasluce un mayor desarrollo que el de las iglesias de las que hablan otros escritos del Nuevo Testamento de época anterior.

La segunda propuesta se remonta al testimonio de san Ireneo. La mayoría de los estudiosos la consideran verosímil y aceptable. El obispo de Lyon estima que el Apocalipsis fue escrito al final de la época de Domiciano, hacia el año 95 (*Adver. haer.* 5,30). Lo mismo relatan Victorino (*In Apoc.* 10,11 y 17,10), en el siglo III o finales del II, san Jerónimo (*De vir. illust.* IX) y Eusebio (*Hist. eccl.* 3,18,4). Por otra parte, esta fecha se adecúa a otros datos del carácter y contenido del libro, sobre todo con la descripción del anticristo como otro Nerón.

El lugar de composición es Patmos (1,9), una pequeña isla del mar Egeo, no muy lejos de la costa de Éfeso. La revelación que trasmite tuvo lugar un domingo, «día del Señor» (1,10). Una antigua tradición, atestiguada por Tertuliano, refiere que el discípulo amado se encontraba desterrado en esta isla a causa de su predicación y ministerio apostólico.

8. Destinatarios y finalidad

El libro va dirigido a «las siete iglesias que están en Asia» (1,4): Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. Como ya lo indicaba el Canon de Muratori, el número siete es simbólico, y el libro está destinado a la Iglesia universal. Así se desprende también de algunas afirmaciones generales: «Bienaventurado el que lee y los que escuchan las palabras de esta profecía y guardan lo que está escrito en ella» (1,3); o la advertencia que se repite una y otra vez: «El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (2,7.11.17.29; 3,6; etc.).

La finalidad del libro es poner en guardia a los cristianos contra los serios peligros que existían para la fe y, al mismo tiempo, consolar y animar a cuantos sufrían la hostilidad tanto de las autoridades como de sus conciudadanos (ver cap. 1 de este libro, apartado 2). Ante aquella situación de injusticias y atropellos, Juan trata de con-

solar a los cristianos, de mantener viva la esperanza en el triunfo final de Cristo y de cuantos le sean fieles hasta la muerte si fuera preciso (cfr 2,10). A partir de esta situación histórica, el vidente presenta la situación de la Iglesia en aquel momento, y una amplia panorámica de los últimos tiempos. Sin embargo, entiende que esos tiempos definitivos se han inaugurado ya con la venida de Jesucristo. De este modo se da una cierta perspectiva de los acontecimientos y la esperanza del triunfo final. Por una parte se presenta una lucha cósmica entre el bien y el mal, pero por otra se da por sentado el triunfo definitivo de Cristo. Como enseña Benedicto XVI, refiriéndose a la visión de la Mujer del cap. 12: «Esta Mujer representa a María, la Madre del Redentor, pero a la vez representa a toda la Iglesia, el pueblo de Dios de todos los tiempos, la Iglesia que en todos los tiempos, con gran dolor, da a luz a Cristo siempre de nuevo. Siempre está amenazada por el poder del Dragón. Parece indefensa, débil. Pero mientras está amenazada, perseguida por el Dragón, también está protegida por el consuelo de Dios. Y esta Mujer, al final, vence. No vence el Dragón. ¡Esta es la gran profecía de este libro, que nos da confianza! La Mujer que sufre en la historia, la Iglesia que es perseguida, al final se presenta como la Esposa espléndida, imagen de la nueva Jerusalén, en la que ya no hay lágrimas ni llanto, imagen del mundo transformado, del nuevo mundo cuya luz es el mismo Dios, cuya lámpara es el Cordero» (*Audiencia general*, 23.VIII.2006).

9. Autor

En cuatro ocasiones (1,1.4.9; 22,8) el autor del libro se llama a sí mismo Juan. No se presenta como «apóstol», como hace, por ejemplo, Pablo, sino como, «siervo» de Jesucristo (1,1), «hermano» y «partícipe» de los sufrimientos de aquellos a quienes escribe (1,9), «profeta» (cf. 10,11). La tradición a partir del siglo II identificó a

este Juan con el apóstol, el hijo de Zebedeo. San Justino, que se convirtió al cristianismo en Éfeso el año 135, refiere que «un hombre, llamado Juan, uno de los apóstoles de Cristo», había recibido las revelaciones que se contienen en el Apocalipsis (*Diálogo con Trifón*, 81). Otros testimonios en la misma línea son los de Papías, san Ireneo, Orígenes, Tertuliano, Melitón de Sardes, etc.

No obstante, Eusebio nos informa que en este período hubo igualmente voces discordantes, como la de un presbítero de Roma llamado Gayo, que consideraba que el Apocalipsis fue escrito por Cerinto, un gnóstico de aquella época (*Hist. eccl.* 3,28,3). Por su parte, san Epifanio dice que algunos autores de ese tiempo, llamados *álogoi* por negar a Cristo como Logos, también negaban que Juan lo hubiera escrito (*Panario*n 51,1-35). De todas formas, el testimonio más importante en contra de la autenticidad joánica es el de Dionisio de Alejandría, a mediados del siglo III. Este obispo, saliendo al paso del milenarismo, que encontraba su apoyo en el Apocalipsis, trató de demostrar que el libro no debía ser interpretado literalmente y que el Apocalipsis no pudo haber sido escrito por Juan apóstol. Según él, la pobreza de la lengua del Apocalipsis y sus diferencias con las cartas y el Evangelio de Juan muestran autores diferentes (*Hist. eccl.* 7,25,2). Con todo, a partir del siglo IV algunos Padres (san Atanasio, san Basilio y san Gregorio de Nisa) aceptan la autenticidad joánica del libro, mientras que otros, sobre todo los representantes de la escuela antioquena (como san Cirilo de Jerusalén, san Juan Crisóstomo, Teodoreto y otros) muestran reticencias en aceptarlo y prescinden de él.

Actualmente la mayoría de los autores opinan que el Apocalipsis no pudo ser del autor del cuarto evangelio, porque son notables las diferencias de estilo, vocabulario y pensamiento del Apocalipsis comparado con el del evangelio y las cartas. Además de los numerosos solecismos y barbarismos, el número de palabras comunes es muy reducido, algunas palabras claves en el evangelio casi no apa-

recen en el Apocalipsis y viceversa y, si aparecen, no son las mismas (por ejemplo, el uso de un término tan concreto como «cordero» es distinto en ambos escritos: el evangelio utiliza la palabra griega *amnós*, mientras que el Apocalipsis utiliza la palabra *arníon*), etc.

10. Carácter joánico del libro

Estas diferencias de vocabulario y estilo entre el Apocalipsis y el cuarto evangelio muestran con toda probabilidad que los dos escritos provienen de distintas manos. Sin embargo, teniendo en cuenta que también existen semejanzas entre ambos, que la tradición en que se apoya la autenticidad joánica es muy antigua y que las diferencias se pueden explicar por la diversidad de la materia tratada y los diferentes propósitos de los dos escritos, no se puede excluir que el cuarto evangelio y el Apocalipsis se remonten a una misma autoridad apostólica, la de Juan apóstol, el discípulo amado. Al menos, existen ciertas semejanzas puntuales y otras de fondo que permiten remontar los dos escritos a un mismo ambiente e incluso a una misma comunidad joánica.

Algunas semejanzas lexicales son significativas. Además de la mención de Jesucristo como «logos», «Palabra de Dios» (Jn 1,1-14 y Ap 19,13), quizá lo más destacado es el uso común de algunos términos específicos en ambos escritos. Por ejemplo, es peculiar a los dos el término «atravesaron», inspirado en Za 12,10 (Jn 19,37 y Ap 1,7), que no aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, ni en los LXX ni en la tradición de Teodoción. También el verbo *skênóô* (Ap 7,15; 21,3 y Jn 1,14), en relación al habitar eterno de Dios entre su pueblo, que tampoco aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. Y a pesar de la diferencia terminológica ya vista, ambos escritos dan una gran importancia al cordero pascual (Ap 5,6-13; 6,1.16; 7,9-17; etc. y Jn 1,29.36).

Pero por encima de estos rasgos más o menos puntuales, lo que más acerca al Apocalipsis y al cuarto evangelio es su mensaje de fondo y el modo peculiar en que trasmiten ese mensaje. De hecho, si a veces se ha comparado el cuarto evangelio con una sinfonía que se abre con un preludio (el prólogo) y continúa concatenando armónicamente los distintos movimientos, algo semejante se puede decir del Apocalipsis. Como afirma Louis Bouyer, al que sigo básicamente en los párrafos que vienen a continuación, el último libro de la Biblia se trata de un poema sinfónico, compuesto mediante el entrecruzamiento de algunos temas repetidos y el alternar de piezas corales y orquestales. Por otra parte, ambos escritos comienzan de forma parecida: el cap. 1 del cuarto evangelio muestra a Cristo desde que aparece en el mundo, como Palabra viva dirigida a Israel, la *Shekinah*, presencia luminosa y vivificante de Dios; el cap. 1 del Apocalipsis muestra a Cristo como Hijo del hombre revelado en su resurrección, que se revela al vidente-profeta. A continuación, los dos desarrollan un tema común: el combate de los hijos de las tinieblas contra los hijos de la luz. El cuarto evangelio muestra la oposición entre los que pertenecen al mundo de las tinieblas, por rechazar a Jesús, y los hijos de la luz, aquellos que por aceptar a Cristo han recibido la filiación divina y gozan ya en este mundo de la vida eterna; el Apocalipsis revela la oposición entre el mundo de las tinieblas, el de la Bestia (la tierra actual, el Imperio Romano), y el mundo de la Luz, el mundo futuro (el cielo, donde Dios es glorificado sin cesar por los ángeles). El tema de fondo es el mismo. Las diferencias vienen dadas por las circunstancias en que se encuentran los destinatarios. El evangelio es una catequesis mistagógica a los cristianos que han recibido ya la nueva vida en Cristo. El Apocalipsis es un mensaje consolador a cristianos atribulados por la persecución.

Ambos libros muestran también las consecuencias de la encarnación, muerte, resurrección y glorificación de Cristo. Así como en

el cuarto evangelio la Palabra que, enviada por el Padre, vivifica el mundo y retorna al lugar de donde procede, así en el Apocalipsis se enseña el descenso de la *Shekinah* sobre la tierra y la ascensión de la humanidad hacia la gloria celeste. En ambos escritos el mundo celeste, «el mundo que viene», ha empezado a invadir ya el mundo terreno y a la inversa el mundo terreno ha empezado a tener acceso al celeste; solo que el Apocalipsis explicita más en qué consiste este mundo celeste. Es un mundo litúrgico: el mundo en que Dios, el que está en el trono, Aquel que era, que es y «el que viene», es reconocido y adorado como el único Santo por todas las criaturas, por el cosmos con todos sus elementos (los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos, las miríadas de espíritus, etc.). Cristo, el Cordero inmolado y erguido, es decir, Cristo crucificado y glorioso, hace que este mundo terreno entre en la gloria, ya que los que están con él «siguen al Cordero adonde va él» (14,4; cf. cap. 7). Al final, cuando retorne glorioso, la Jerusalén celestial descenderá sobre la tierra con el que está sentado en el trono y con el Cordero (21,23).

Así pues, el Apocalipsis enseña que el mundo que viene ya está presente hoy en este mundo, como el cuarto evangelio revela que por la unión con Cristo la vida futura está presente en este mundo. Una consecuencia es que las potencias que rigen este mundo y que se rebelan contra Dios están en su mano. Como dijo Jesús a Pilato: «No tendrías potestad alguna sobre mí, si no se te hubiera dado de lo alto» (Jn 19,11). Aquí no hay lugar para las luchas sin fin entre las tinieblas y la luz presentes en otros sistemas religiosos. La victoria de la luz está asegurada. Sin embargo, esta victoria no evita el sufrimiento. Anuncia el misterio de cómo la Jerusalén celestial se construye aquí en la tierra a través de la aparente ruina del pueblo de Dios y de sus testigos. Los dos olivos plantados ante el santuario deben ser dejados por muertos antes de alzarse y de volver a florecer como el árbol de la vida plantado a la orilla de las aguas (11,4-13 y 22,2). La Jerusalén celestial desciende sobre la tierra por la sangre

de los mártires. Lo que da fruto es la Palabra recibida y aceptada con todas sus consecuencias. Los mártires dan testimonio de que para que el grano de trigo dé fruto hace falta que muera (Jn 12,24). Tanto el cuarto evangelio como el Apocalipsis revelan que siempre se llega a la gloria a través de la cruz. El fruto es un fruto crucificado. El único camino de este mundo al otro es la cruz, de la que nadie puede quedar dispensado. La muerte, a imitación de la de Cristo, por él y para él, es vivificante. Hay que morir para vivir para Dios. La cruz es el instrumento de glorificación. Hay que lavar las túnicas y blanquearlas en la sangre del Cordero.

Vistas así las cosas, el Apocalipsis no es un escrito trágico, a pesar del drama que se describe. Trasmite serenidad y esperanza. El Cordero, y la Esposa del Cordero, han vencido al mundo. Lo confirma la promesa que se repite siete veces en las cartas del comienzo del libro: «Al que venza le daré...» (2,11.17, etc.). Luz y vida, conceptos claves del pensamiento joánico, recorren todo el libro. La luz brilla en medio de las tinieblas y la vida brota de la muerte. En el cuarto evangelio Cristo se revela como la luz. En el Apocalipsis la luz se manifiesta en la blancura resplandeciente que tienen los ángeles, que tiene la Esposa del Cordero, que tiene el río que recorre la ciudad santa, que tiene Jesús mismo («la estrella resplandeciente del amanecer», 22,1.16). Es la luz propia de Dios que la comunica en Cristo a su Esposa, la Iglesia. De hecho la Ciudad no tiene otra luz que el Cordero (21,23; cf. 22,5). Esta luz es la gloria divina, la de aquel que está sentado en el trono. Los elegidos son herederos, coherederos del mismo Cristo, a través de la Esposa del Cordero, la Iglesia, que participa de todos los privilegios del Esposo.

La Iglesia es la humanidad restaurada conforme al plan original de Dios sobre la creación. La visión final aúna todas las corrientes de la esperanza judía. Más aún: el cielo desciende sobre la tierra. La Shekinah nos es entregada para siempre, sin que haya necesidad de un santuario: toda la ciudad se confunde con el templo, porque

el pueblo es uno con su Dios. Y así como el cuarto evangelio termina con las apariciones del Resucitado a Pedro y los apóstoles, el Apocalipsis termina con la aparición de la Iglesia, de la humanidad rescatada por la sangre y toda ella creada de nuevo a su imagen.

Es aquí donde reaparece la vida. Se vuelve al comienzo, a orillas del río que brota del trono para comer del fruto del árbol de la vida (22,1-2; cf. 2,7). La vida es tan característica de Dios como la luz. Dios es el que vive por los siglos de los siglos. El Hijo del hombre es el Viviente (1,18; cf. 2,8). Los mártires «vivieron y reinaron con Cristo» (20,4). La muerte y el infierno son arrojados al lago de azufre y desaparece todo excepto la Ciudad, cuyos habitantes serán alumbrados por Dios eternamente (22,5). La vida de la que habla san Juan es la vida divina, es la vida en plenitud, la que se comunica al hombre por la resurrección de entre los muertos. Todo converge hacia la resurrección. Es como una segunda y última creación: «He aquí que Yo hago nuevas todas las cosas» (21,5), para vivir en Él su vida para siempre.

13. Contenido, estructura y teología del Apocalipsis

Eulalio Fiestas Lê-Ngoc

En el Apocalipsis, la forma y el contenido están íntimamente unidos: el lenguaje, los símbolos, la estructura del escrito no se pueden separar de lo que pretenden expresar; a este respecto, san Jerónimo escribía: «*tot habet sacramenta quot verba*», que encerraba tantos misterios como palabras tenía (*Epist. ad Paulinum* 50, 6). A primera vista, parece que las mayores dificultades de comprensión del Apocalipsis provienen de su lenguaje simbólico: números, medidas de tiempo, animales, colores; ojos, cuernos, coronas o diademas; mujer con el antagonismo de novia y prostituta; ciudad en la doble perspectiva de ciudad de Dios y ciudad corrompida y opresora. Sin embargo, la mayoría de las imágenes y símbolos que usa Juan tienen su clave de interpretación en el mismo libro, en la literatura profética de Israel o en otros apocalipsis de la época.

Una vez familiarizados con el lenguaje de los símbolos, encontramos aparentes repeticiones, que llevan a algunos autores a sostener que en el actual Apocalipsis se encuentran, mal trabadas, dos obras o redacciones anteriores. Además de las repeticiones, encontramos anticipaciones (prolepsis) o flash-backs, remisiones escatológicas, elementos literarios que retrasan la narración para crear

una expectación y otros que recapitulan, etc. Todos estos recursos literarios, aunque dificultan precisar a qué y a cuándo se refiere el autor, no disminuyen el actual consenso entre los biblistas de que estamos ante una obra unitaria y bien trabajada.

El plan del Apocalipsis se le escapaba ya a Victorino de Petovio que comentaba en el siglo III: «*nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus requirendus*», que no había que buscar su orden, sino el significado. Como la estructura concreta del Apocalipsis, y lo que pretendía con ella el autor, es un tema muy discutido entre los estudiosos, antes de exponer las principales soluciones que se han dado, vamos a recordar el contenido principal del libro, siguiendo el orden de los diversos capítulos.

1. Contenido

1.1. *Introducción y cartas a las siete iglesias*

El libro comienza con un prólogo que le da título y presenta al autor y toda una cadena de transmisión (1,1): «Revelación (*apokalypsis*) de Jesucristo, que Dios le ha comunicado para manifestar a sus siervos lo que va a suceder pronto, y que, enviando a su ángel, dio a conocer a su siervo Juan». Este Juan «ha dado testimonio de todo lo que vio: la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo» (1,2). Una bienaventuranza a «quien lea y quienes escuchen las palabras de esta profecía», alude quizá a una lectura litúrgica.

Juan se dirige a «las siete iglesias que están en Asia» y refiere el motivo por el que escribe: «estuve en la isla que se llama Patmos, por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Caí en éxtasis un domingo y oí detrás de mí una gran voz, como una trompeta, que decía: –Escribe en un libro lo que ves y envíaselo a las siete iglesias: a Éfeso, a Esmirna, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardes, a Filadelfia y a Laodicea» (1,9-11).

Ve a Jesucristo en medio de las iglesias representadas por siete candelabros de oro; a su vez, Cristo es presentado bajo distintos símbolos que aparecerán en las cartas que va a escribir Juan. Las siete cartas, que ocupan los capítulos 2 y 3, tienen el mismo esquema. «Al ángel de la iglesia de [...] escríbele». A continuación se escribe lo que Jesucristo dice a cada iglesia, sus cualidades y a veces sus deficiencias. Tras alguna advertencia y distintas promesas de premio «al que venza», terminan con la fórmula «el que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias», subrayando, con la mención del Espíritu y que se dirige a las iglesias en plural, que se refiere a toda la Iglesia.

1.2. *El Cordero y los septenarios de sellos y de trompetas*

El capítulo 4 trata de una nueva visión: «una puerta abierta en el cielo, y la voz que había oído antes, como una trompeta que hablaba conmigo, diciéndome: –Sube aquí y te mostraré lo que tiene que suceder después. Al instante caí en éxtasis: vi un trono en el cielo y a alguien sentado en el trono» (4,1-2). Alrededor del trono de Dios, veinticuatro ancianos en sus tronos, siete lámparas de fuego que «son los siete espíritus de Dios» y cuatro seres vivos. En conjunto, «tributan gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, al que vive por los siglos de los siglos» (4,9).

En el capítulo 5 Juan dice: «vi también en la mano derecha del que estaba sentado en el trono un libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos» (5,1). Aparentemente nadie era digno de soltar los sellos y abrir el libro que contenía los designios divinos. Sólo Cristo resucitado, con aspecto de «Cordero erguido, como sacrificado» (5,6), podrá tomar el libro y mostrar su contenido. Por ello, es alabado por los cuatro seres, por los ancianos (5,8-10), por una inmensa multitud de ángeles (5,11-12) y por la creación entera (5,13-14).

Jesucristo, el Cordero, va abriendo sucesivamente los seis primeros sellos y se van revelando o preparando, progresivamente, los castigos de Dios. En los cuatro primeros sellos (6,1-8), Juan ve distintos jinetes sobre caballos de diverso color: blanco, rojo, negro y verdoso. Los autores se dividen a la hora de considerar al primer jinete, el del caballo blanco, como un personaje positivo o punitivo. Los otros tres corresponden a la guerra, el hambre y la peste o la muerte. «Se les dio poder sobre la cuarta parte de la tierra» (6,8).

Cuando el Cordero abrió el quinto sello, Juan vio «debajo del altar a las almas de los inmolados a causa de la palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron. Clamaron con gran voz: –¡Señor santo y veraz! ¿Para cuándo dejas el hacer justicia y vengar nuestra sangre contra los habitantes de la tierra? Entonces se les dio a cada uno una túnica blanca y se les dijo que aguardaran todavía un poco» (6,9-11).

Con la apertura del sexto sello, «se produjo un gran terremoto» y otras señales cósmicas que lleva a que los hombres tengan miedo «de la presencia del que está sentado en el trono y de la ira del Cordero, porque ha llegado el gran día de su ira, y ¿quién podrá resistir?» (6,16-17).

Todo el capítulo 7 es un interludio entre este sexto sello y la apertura del séptimo y muestra la gran multitud de los salvados. Primero, «ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel [...]. Después de esto, en la visión apareció una gran multitud que nadie podía contar, de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas, de pie ante el trono y ante el Cordero, vestidos con túnicas blancas, y con palmas en las manos» (7,4.9). La visión incluye cantos de alabanza y una explicación de quiénes son los que llevan túnicas blancas.

El capítulo siguiente comienza con la apertura del último sello: «y cuando abrió el séptimo sello se hizo un silencio en el cielo de una media hora» (8,1). Este silencio, que significa la expectación

ansiosa ante lo que va a desvelarse, sirve para presentar las oraciones de los santos, que suben hasta la presencia de Dios, y siete ángeles que se aprestan a tocar siete trompetas. Este nuevo septenario ya no será gestionado, como los anteriores, por Jesucristo, sino por ángeles.

Como en el septenario de los sellos, el sonido de las cuatro primeras trompetas forma una unidad: provoca castigos que recuerdan las plagas de Egipto y que afectan a «la tercera parte» de la tierra, del mar, de las aguas dulces y de los astros (cf. 8,7-12). El capítulo termina (8,13) con una advertencia acerca de las tres últimas trompetas: «y, en la visión, oí un águila que volaba en lo alto del cielo, diciendo con voz fuerte: –¡Ay, ay, ay de los habitantes de la tierra cuando suenen las otras trompetas que van a tocar los tres ángeles!».

El capítulo 9 se dedica al toque de trompeta del quinto y del sexto ángel, que castigan a los hombres y no a la naturaleza. En primer lugar, unas terribles e infernales langostas que tienen «poder de dañar a los hombres durante cinco meses. Tienen por rey al ángel del abismo» (9,10-11). A continuación, un ingente ejército de caballería que causa la muerte a un tercio de los hombres. Termina el capítulo con una referencia al carácter medicinal de estos castigos, que invitan a la conversión: «los demás hombres, los que no murieron en estas plagas, no se arrepintieron de las obras de sus manos –no dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, de plata, de bronce, de piedra y de madera, que no pueden ver, ni oír, ni caminar–, ni tampoco se arrepintieron de sus homicidios, ni de sus hechicerías, ni de su fornicación, ni de sus robos» (9,20-21).

De modo parecido al septenario de los sellos, Juan intercala otra visión que retrasa el sonar de la última trompeta. El capítulo 10 trata de la función profética de Juan, en la línea de los profetas anteriores a él. Se simboliza con el pequeño libro abierto que Juan recibe y debe devorarlo. El capítulo 11 continúa con el tema de la

misión profética en la Iglesia y las tribulaciones que acarreará, concretadas en el combate contra los dos testigos, profetas del Señor, que serán derrotados por «la bestia que surge del abismo», que los matará, pero finalmente serán reivindicados por Dios.

1.3. *Los enemigos de Dios y el septenario de copas*

Con el toque de trompeta del séptimo ángel se empieza a describir el triunfo de Cristo. Tras otra escena litúrgica celestial, «se abrió el templo de Dios en el cielo y en el Templo apareció el arca de su alianza; y se produjeron relámpagos, fragor de truenos, un terremoto y un fuerte granizo» (11,19).

Al comienzo del capítulo 12 se presentan dos signos muy especiales. «Una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida de sol, la luna a sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Está encinta» y a punto de dar a luz (12,1-2). «Apareció entonces otra señal en el cielo: un gran dragón rojo», (la serpiente antigua, Satanás) (12,3.9). El dragón acecha a la mujer, que da a luz a un Hijo con rasgos mesiánicos. El Hijo es arrebatado al cielo y la mujer huye al desierto. «Entonces se entabló un gran combate en el cielo: Miguel y sus ángeles lucharon contra el dragón» (12,7). Se oye un canto de victoria en el cielo y el dragón, arrojado a tierra, se dedica a perseguir a la mujer y «al resto de su descendencia, a aquellos que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús» (12,17).

Satanás, el dragón, lanza su ataque por medio de dos bestias a las que comunica su poder, que son presentadas en el capítulo 13. La primera bestia, de aspecto feroz, sale del mar y recibe del dragón «su fuerza, su trono y gran poder [...]. Se le dio una boca que profería palabras arrogantes y blasfemias, y se le dio poder para actuar durante cuarenta y dos meses» (13,2.5). La segunda bestia, que sube de la tierra, está al servicio de la primera, pues «hace que

la tierra y sus habitantes adoren a la primera bestia»; sus armas, sin embargo, son el engaño y la seducción: es el falso profeta. «Aquellos cuyo nombre no está escrito, desde el origen del mundo, en el libro de la vida del Cordero inmolado», reciben una marca en la mano derecha o en la frente: «el nombre de la bestia o el número de su nombre» (13,8.17), seiscientos sesenta y seis.

Como contrapunto, en el capítulo 14 se ve al «Cordero, que estaba en pie sobre el monte Sión y con él ciento cuarenta y cuatro mil, que llevaban escrito en la frente el nombre de él y el nombre de su Padre» (14,1): son su séquito y cantan un cántico nuevo. Tres solemnes intervenciones de ángeles anuncian que ha llegado la hora del Juicio. La inminencia de este se acrecienta con dos nuevas visiones, la de la siega y la de la vendimia con los racimos pisados «en el gran lagar de la ira de Dios».

«Vi en el cielo otro signo grande y admirable: siete ángeles que tenían siete plagas, las últimas, porque en ellas culmina la ira de Dios» (15,1). Los que vencieron a la bestia y a su imagen cantan un cántico de victoria, el cántico de Moisés y el cántico del Cordero. Los siete ángeles con las siete plagas reciben siete copas de oro llenas de la ira de Dios

El capítulo 16 se dedica al vertido de las siete copas, que recuerdan las plagas de Egipto y las provocadas por las trompetas de los capítulos 8 y 9. Son derramadas sobre la tierra, el mar, los ríos, el sol, el trono de la bestia, el Éufrates y finalmente sobre el aire; las consecuencias son también diversas y adecuadas: úlceras, sangre, fuego, tinieblas, sequía del cauce del Éufrates, «un gran terremoto como nunca existió desde que hay hombres sobre la tierra: ¡tan grande fue el terremoto!», acompañado de relámpagos, truenos y «un pedrisco con granizos como de un talento de peso» (16,18.21). En tres ocasiones se declara que los hombres, ante estas plagas, blasfemaron contra Dios y no se arrepintieron para darle gloria. De la boca del dragón, de la bestia y del falso profeta salieron «espíritus

demoníacos que hacen prodigios y se dirigen a los reyes de todo el orbe, con el propósito de reunirlos para la batalla del gran día del Dios omnipotente» (16,14), en el lugar llamado Harmagedón.

Con el vertido de la séptima copa, «la gran ciudad se partió en tres trozos, y las ciudades de las naciones se derrumbaron. La gran Babilonia fue recordada ante Dios para darle a beber la copa del vino del furor de su ira» (16,19). En los dos capítulos siguientes, san Juan se detiene a describir la caída de Babilonia, que representa a Roma en su empeño de perseguir a los cristianos.

El capítulo 17 está presidido por la descripción de «la gran ramera, la que se sienta sobre muchas aguas» (17,1): «vi a una mujer sentada sobre una bestia roja, llena de nombres blasfemos, que tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer estaba revestida de púrpura y escarlata, adornada con oro, piedras preciosas y perlas. Tenía en la mano un vaso de oro lleno de abominaciones y de las inmundicias de su fornicación [...]. Y vi a la mujer ebria de la sangre de los santos y de la sangre de los mártires de Jesús» (17,3-4.6). La explicación del ángel –«las siete cabezas son siete colinas sobre las cuales la mujer está sentada, y también son siete reyes» (17,9)–, permite descubrir en la visión a Roma y los emperadores que persiguen a la Iglesia. Bajo el imperio de Dios, la gran ramera perderá su poder y entregará el reino a la bestia.

En el siguiente capítulo, esta idea se presenta bajo la imagen de la gran ciudad de Babilonia, símbolo de las ciudades e imperios enemigos de Dios. «Después de esto, vi a otro ángel que bajaba del cielo, con gran poder, y la tierra quedó iluminada con su claridad. Y gritó con fuerte voz: –¡Cayó, cayó la gran Babilonia y se convirtió en morada de demonios, en guarida de todo espíritu impuro y en refugio de toda bestia inmunda y odiosa, porque todas las naciones bebieron del vino del furor de su lujuria, los reyes de la tierra han fornicado con ella, y con su desenfrenado lujo se han enriquecido los mercaderes de la tierra!» (18,1-3). El pueblo de Dios sale de la

ciudad antes del castigo, mientras reyes y mercaderes se lamentan y lloran por su caída.

1.4. *Batallas finales y victoria definitiva. Epílogo*

El capítulo 19 tiene dos escenas. En la primera, una inmensa muchedumbre del cielo entona cantos de triunfo, porque ha sido derrotada la gran ramera y, sobre todo, porque se anuncia el reinado del Señor, «pues llegaron las bodas del Cordero y se ha engalanado su esposa; le han regalado un vestido de lino deslumbrante y puro: el lino son las buenas obras de los santos. Entonces me dijo: –Escribe: Bienaventurados los llamados a la cena de las bodas del Cordero» (19,7-9). La segunda escena muestra a Cristo que monta un caballo blanco y dirige los ejércitos celestiales, vestidos de lino blanco y puro, a lomos de caballos blancos. Vence a la bestia y al falso profeta y a los reyes que los seguían.

Tras este primer combate en que es derrotada la bestia, en el capítulo 20 hace acto de presencia el mismo Satanás, que es encadenado durante mil años. Los que padecieron y fueron fieles «por dar testimonio de Jesús y de la palabra de Dios [...] revivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no revivieron hasta que se cumplieron los mil años. Esta es la resurrección primera. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la resurrección primera» (20,4-6). «Cuando se hayan cumplido los mil años, Satanás será soltado de su prisión, y saldrá a seducir a las naciones que hay en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra» (20,7-8). «Pusieron cerco al campamento de los santos y a la ciudad amada, pero bajó fuego del cielo y los devoró. Y el Diablo, el seductor, fue arrojado al estanque de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (20,9-10). Finalmente, «el mar entregó los muertos que había en él, la muerte y el hades

entregaron los muertos que había en ellos, y fue juzgado cada uno según sus obras. Entonces la muerte y el hades fueron arrojados al estanque de fuego» (20,13-14) y la derrota de las fuerzas del mal fue completa.

En el capítulo 21, san Juan contempla la instauración plena del Reino de Dios: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra desaparecieron» (21,1). Como contrapunto de la ramera y de la Babilonia caída, otra ciudad baja, pero del cielo, como novia y esposa: «Vi también la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo de parte de Dios, ataviada como una novia que se engalana para su esposo» (21,2). El mundo nuevo no consiste solo en la victoria sobre el mal, sino que se expresa en términos de comunión de Dios con los hombres: «Ésta es la morada de Dios con los hombres: habitará con ellos y ellos serán su pueblo, y Dios, habitando realmente en medio de ellos, será su Dios [...]. El que estaba sentado en el trono dijo: –Mira, hago nuevas todas las cosas [...]. Al sediento le daré de beber gratis de la fuente de agua viva. El que venza heredará estas cosas, y yo seré para él Dios, y él será mi hijo» (21,3.5.6.7). Una nueva visión de la ciudad santa expresa su perfección por medio del número 12 y sus derivados, aplicados a sus elementos constructivos (puertas, pilares, adornos de piedras preciosas) y a sus medidas (12.000 y 144). Además de insistir en la presencia de Dios y del Cordero, la nueva visión aúna «las doce tribus de los hijos de Israel» con «los doce apóstoles del Cordero» y resalta la universalidad de la Iglesia: «a su luz caminarán las naciones, y los reyes de la tierra le rendirán su gloria. Sus puertas no se cerrarán en todo el día, porque allí no habrá noche. Llevarán a ella la gloria y las riquezas de las naciones» (21,24-26).

Ya en el capítulo 22, se relaciona la ciudad santa con el río de agua de la vida y el árbol de la vida. Las visiones del autor concluyen con la reafirmación de la veracidad de las palabras escritas (22,6-9),

y con una solemne admonición de amenaza y de bienaventuranza ante la certeza de su cumplimiento (22,10-15). El epílogo (22,16-21) presenta la oración del Espíritu y la esposa, otra solemne advertencia y una despedida litúrgica y epistolar: «Amén. ¡Ven, Señor Jesús! La gracia del Señor Jesús esté con todos».

2. Estructura

2.1. *Los septenarios*

Aunque algunos estudiosos se limitan a exponer, como hemos hecho hasta ahora, el contenido del Apocalipsis tal como nos ha llegado, sin embargo ciertas indicaciones en el texto sugieren la existencia de una estructura precisa, pretendida por el autor: marcas literarias (repeticiones de palabras o giros), agrupaciones de acontecimientos, gradaciones, secciones litúrgicas, cambios de escenario. Dentro de la predilección general de Juan por el simbolismo de los números, destaca el número siete, que en la tradición judeocristiana indica la plenitud. Encontramos cuatro conjuntos de acciones repetidas siete veces, llamados «septenarios» desde Joaquín de Fiore: son los mensajes a las siete iglesias, la apertura de los siete sellos del volumen, el sonido de las siete trompetas y la libación de las siete copas.

Además de estos cuatro septenarios palmarios e incluso numerados, hay otros quizá menos aparentes, pero probablemente intencionados, hasta el punto de que se ha llegado a proponer una estructura global del Apocalipsis formada por siete septenarios. Entre estos septenarios que los estudiosos descubren podemos citar dos que gozan de mayor aceptación. A lo largo del Apocalipsis encontramos siete bienaventuranzas o macarismos. Una se encuentra en el prólogo (1,3), dos en el epílogo (22,7.14) y las otras cuatro diseminadas en la segunda parte del libro: 14,13; 16,15; 19,9; 20,6. Se anuncia así la plenitud de la bienaventuranza a quienes sean fieles.

En las cartas a las iglesias de Pérgamo (2,16) y de Filadelfia (3,11), Cristo apremia: «vengo pronto» (*érjomai tajý*). A toda la Iglesia que aguarda la libación de la séptima copa, advierte: «Mira que vengo como un ladrón; bienaventurado el que está en vela». Al final de la obra, Cristo insiste en su venida y responde a la petición de la Iglesia y del Espíritu que dicen «¡ven!»: Sí, voy enseguida, «mira, vengo pronto» (22,7.12.17.20). La expresión, repetida siete veces a lo largo del libro, refleja la firmeza y seguridad de esa promesa. La esperanza cristiana no es vana, pues está fundada en la victoria de Cristo.

2.2. *Estructura quiástica o progresiva*

Entre los que han estudiado a fondo la estructura del Apocalipsis se puede decir que cada investigador ha propuesto su propia hipótesis de estructura. Hay dos grandes líneas de estructuración: la quiástica y la dramática o progresiva.

La estructura quiástica, o concéntrica, sigue el ritmo: A, B, C, D, C', B', A'. Gráficamente forma una curva parabólica que pone de relieve el elemento central de la sucesión; el clímax de la narración, por tanto, no se encuentra al final de esta, sino en el centro, a modo de clave de arco.

En nuestro caso, suele partir de los cuatro septenarios claros y busca ponerlos en relación, especialmente el primer septenario, el de las cartas a las Iglesias, de forma que no quede descolgado del resto de la obra. Así, Juan comenzaría con la descripción de las siete iglesias en la tierra para terminar con la descripción de la Iglesia del cielo. Como señala E. Bianchi, los exégetas normalmente no advierten en la descripción de la nueva Jerusalén un septenario de visiones, pero no es casualidad que se repita siete veces la expresión «después vi» (*kaì eidon*): «después vi el cielo abierto», «después vi un ángel», «después vi la bestia y los reyes de la tierra», «después vi

un ángel», «después vi algunos tronos», «después vi un gran trono blanco», «después vi un cielo nuevo y una tierra nueva» (19, 11.17.19; 20,1.4.11; 21,1).

El siguiente septenario, el de los sellos, se correspondería con el último de los septenarios numerados, el de las copas derramadas. El tercer septenario, el sonido de las trompetas tendría su reflejo simétrico en otro septenario menos patente entre los capítulos 13 y 14. Entre los capítulos 11-13 estaría el punto central de todo el libro con la encarnación en el capítulo 12.

La estructura quiástica no tiene una aceptación mayoritaria entre los estudiosos, aun cuando no se apoyara en una supuesta correlación rígida de septenarios de difícil detección. En primer lugar, esta disposición resulta significativa en obras más cortas, de carácter frecuentemente lírico y destinadas a ser leídas más que escuchadas; en un libro narrativo y de tal extensión, la estructura quiástica queda desdibujada y su aportación al contenido, sumamente debilitada. Por lo demás, según G. Biguzzi, los partidarios de la estructura quiástica, en sus comentarios acaban poniendo en sordina lo que según la disposición interna del escrito debería ser el baricentro del libro (caps. 12 o 13), para destacar, como se merece, la última página del Apocalipsis, la de la Jerusalén escatológica: «como es de suponer para los escritos narrativos, salvo prueba en contrario, el Apocalipsis procede hacia adelante hasta terminar en un *crescendo*: y de hecho lo hace con un final tan grandioso como no lo hace ningún otro libro del Nuevo Testamento, y no solo del Nuevo Testamento».

La mayoría de los autores sostiene, pues, que el Apocalipsis presenta un desarrollo lineal y progresivo, aunque está dividido en dos partes desiguales: la primera ocupa los capítulos 1-3 y la segunda del 4 al 22. La primera parte, cuyo núcleo lo conforman las siete cartas a las iglesias, se ambienta en Patmos, aparentemente se centra en los problemas concretos de las siete iglesias o de la Iglesia univer-

sal en su situación actual terrena y presenta a Cristo con la figura escatológica del Hijo del hombre. La segunda parte, en cambio, se ambienta en el cielo, la Iglesia no tiene una dimensión terrena, sino verdaderamente cósmica y celestial que trasciende el presente hasta alcanzar la consumación y, por último, Cristo aparece principalmente como el Cordero.

Las diferencias entre estas dos grandes partes no deben hacernos olvidar las íntimas relaciones que mantienen, que nos llevan a leer los mensajes a las siete iglesias a la luz de todo el conjunto. Muchas de las expresiones que aparecen en las cartas vuelven a aparecer a lo largo del libro y en las últimas visiones del Apocalipsis: «el árbol de la vida que está en el paraíso de Dios» (2,7), «el nombre de la ciudad de mi Dios, la nueva Jerusalén que desciende del cielo» (3,12). Por otro lado, los llamamientos a la conversión y al arrepentimiento, a la perseverancia y al vencimiento y victoria final, tan presentes en las cartas, forman parte del mensaje esencial y reiterado de todo el Apocalipsis.

Más que la estructura literaria, lo que preocupa a muchos lectores es la interpretación de las distintas secciones, sobre todo en la segunda parte. Para algunos comentaristas, el septenario de los sellos es principalmente profético o revelatorio, pero no punitivo o de cumplimiento; para otros, sería también punitivo, como los septenarios protagonizados por ángeles; unos ven en el primero advertencias centradas en el pueblo judío, que luego se amplían a toda la humanidad; otros distinguen la diversa intensidad de las plagas según recaigan en los justos o en los impenitentes.

3. Teología del libro del Apocalipsis

El Apocalipsis tiene un gran interés desde el punto de vista litúrgico: formalmente se puede considerar un drama litúrgico, si-

tuado en el marco del día del Señor, con numerosas aclamaciones, cánticos e imaginería de carácter cultual. Junto con la Carta a los Hebreos, es el escrito del Nuevo Testamento que más acentúa la estrecha relación entre la liturgia en la tierra y la liturgia celestial. No es de extrañar, por tanto, que la liturgia de la Iglesia tome de él himnos y oraciones.

Aunque la lectura del Antiguo Testamento es menos tipológica que la de Hebreos, destaca también por ser el libro que más debe en conceptos e imágenes al Antiguo Testamento, aunque este nunca se cite explícitamente, rasgo que, por otro lado, comparte con las obras de género apocalíptico.

En el origen del Apocalipsis podemos imaginar el grito de los mártires que Juan vio cuando el Cordero abrió el quinto sello: «vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron. Se pusieron a gritar con fuerte voz: ¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?» (6,9-10).

La respuesta a esta pregunta universal de la teodicea es una profunda y original reflexión sobre el gobierno de Dios y la teología de la historia. Frente a las pretensiones de los emperadores romanos de ser reconocidos como Dios y Señor, el Apocalipsis proclama el reinado universal de Dios Todopoderoso. Ya el saludo a las siete iglesias de Asia termina con la autopresentación de Dios como: «Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, Aquel que es, que era y que va a venir, el Todopoderoso» (1,8). Vemos unidas aquí tres de la principales expresiones de Dios en el Apocalipsis: en primer lugar «el alfa y la omega» (que aparece también como «el primero y el último» o «el principio y el fin»). Seguidamente, el nombre propio de Dios revelado en el Éxodo: «el que es», que unas veces va unido a la expresión «el que era» (11,17; 16,5) y otras a «el que era y el que va a venir» (1,4; 1,8; 4,8).

Finalmente, «el Señor Dios, el Todopoderoso», que encontramos siete veces en el libro, varias de ellas en estrecha relación con la expresión anterior, como por ejemplo: «Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso, Aquel que es y que era, porque has asumido tu inmenso poder para establecer tu reinado» (11,17). Otras veces no se da esta conjunción: «¡Aleluya! Porque ha establecido su reinado el Señor, nuestro Dios Todopoderoso» (19,6). Este título de Todopoderoso, *pantokratôr*, reviste especial relieve por su importancia en el Antiguo Testamento y porque, de las diez veces que aparece en el Nuevo, todas menos una (2 Co 6,18) pertenecen al Apocalipsis.

Junto al título de *pantokratôr*, san Juan emplea la imagen del trono, para referirse al poder divino. Dios es «el que está sentado en el trono» y de esta manera se le designa precisamente siete veces (4,9; 5,1.7.13; 6,16; 7,15; 21,5), aunque hay otras ocasiones en que se usan ligeras variantes. Además, el libro menciona a menudo el trono mismo, hasta el punto de que constituye uno de sus símbolos centrales, señal de «lo decisiva que resulta para la perspectiva teológica del Apocalipsis la fe en la soberanía de Dios sobre todas las cosas» (R. Bauckham).

4. Cristología del Apocalipsis

Este reinado es, según el Apocalipsis, «de Dios y de su Cristo»: «ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo» (11,15); «ahora ya ha llegado la salvación, el poder y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo» (12,10).

Paradójicamente, es conocido que Lutero, en su traducción alemana del Nuevo Testamento, relegó cuatro libros a un último puesto, entre ellos el Apocalipsis, considerándolos de menor importancia y dignidad que el resto. Con relación al Apocalipsis, consideraba que contenía demasiadas imágenes y que no era profético

ni apostólico, ni nos da a conocer a Cristo, criterio este último que, según él, definía lo apostólico: *was Christum treibt*, lo que enseña a Cristo. Sin embargo, todo el Apocalipsis se caracteriza por la presencia triunfante de Jesucristo.

El autor sintetiza su cristología en la visión que tiene en Patmos, un domingo, cuando recibe la orden de escribir a las siete iglesias: «vi siete candelabros de oro, y en medio de los candelabros como un Hijo de hombre, vestido con una túnica hasta los pies, y ceñido el pecho con una banda de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como lana blanca, como nieve, sus ojos como una llama de fuego, sus pies semejantes al metal precioso cuando está en un horno encendido, su voz como un estruendo de muchas aguas. En su mano derecha tenía siete estrellas, de su boca salía una espada tajante de doble filo, y su rostro era como el sol cuando brilla en todo su esplendor» (1,12-16). Con esta serie de imágenes tomadas del Antiguo Testamento, san Juan alude al sacerdocio (túnica), la realeza (banda), la eternidad (cabellos), la ciencia y poder (ojos y pies), la capacidad para regir toda la Iglesia (estrellas). Tras la descripción del vidente, el mismo Cristo se presenta: «¡No temas! Yo soy el primero y el último, el que vive; estuve muerto pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte y del hades» (1,17-18).

El Cristo del Apocalipsis es el Cristo victorioso, Señor de la vida y de la historia, que se presenta como león, como cordero y como jinete sobre un caballo blanco. De entre todas las imágenes, la del Cordero (*arníon*) aparece 28 veces y domina todo el libro, desde su presentación en el capítulo 5 hasta el final: 5,6.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12.11; 13.8; 14,1.4 (bis).10; 15,3; 17.14 (bis); 19,7.9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3. En el símbolo del Cordero se encierran diversos aspectos de Cristo, como, por ejemplo, revelador, redentor y pastor; F. Contreras desglosa esa multiplicidad de sentidos de la siguiente manera: «*Primero*: Alude a Cristo como figura del siervo

de Yahvé que inmola su vida en ofrenda por la humanidad (cf. Is 53,6-7; Jr 11,19). *Segundo*: Se refiere a Cristo, quien, como cordero pascual, derrama su sangre para liberar del pecado y hacer un pueblo consagrado a Dios (cf. Ex 12,12-13.27; 24,8; Jn 1,29; 19.36; 1 Cor 5,7; 1 Pe 1,18-19). *Tercero*: Designa a Jesucristo, rey poderoso y dueño de la historia, quien conduce victoriosamente a su Iglesia (cf. la siguiente sarta de fragmentos apocalípticos: 1 Hen 89,42.46; 90, 9.37; Test XII Jos 19,8; Test XII Ben 3,8; J Ex 1,15). Este último aspecto está muy subrayado en el Apocalipsis».

Como hemos señalado antes, el poderío divino se expresa también con la imagen del trono: el Todopoderoso es «el que está sentado en el trono». Pues bien, el trono está muy relacionado también con el Cordero. La primera vez que habla de este, dice Juan: «vi en medio del trono y de los cuatro seres vivos y en medio de los ancianos un Cordero erguido, como sacrificado, con siete cuernos y siete ojos», que «tomó el libro de la mano derecha del que estaba sentado en el trono» (5,6-7). La fuerza y expresividad de las imágenes trasciende la lógica racional de quién ocupaba el trono. Esta cualidad de que el trono esté ocupado por Dios y por el Cordero se repite cuando las atribuciones características de Dios en el Antiguo Testamento se aplican indistintamente al Cordero en la escena en que uno de los ancianos explica a Juan: «estos son los que vienen de la gran tribulación, los que han lavado sus túnicas y las han blanqueado con la sangre del Cordero. Por eso están ante el trono de Dios y le sirven día y noche en su templo, y el que se sienta en el trono habitará en medio de ellos. Ya no pasarán hambre ni tendrán sed, no les agobiará el sol, ni calor alguno, pues el Cordero, que está en medio del trono, será su pastor, que los conducirá a las fuentes de las aguas de la vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos» (7,14-17). Por eso, en la última visión, del paraíso renovado, se hablará dos veces del «trono de Dios y del Cordero» (22,1.3); en ella, bajo la imagen del trono, se insiste en la presentación que se

acaba de hacer de la ciudad bajada del cielo: «no vi templo alguno en ella, pues su templo es el Señor Dios omnipotente y el Cordero. La ciudad no tiene necesidad de que la alumbren el sol ni la luna: la ilumina la gloria de Dios y su lámpara es el Cordero» (21,22-23).

En un libro como el Apocalipsis, de resonancias litúrgicas tan acusadas, es natural que la divinidad de Jesucristo se exprese de manera muy particular mediante confesiones doxológicas y alabanzas litúrgicas. Por eso resulta muy significativo que reciban el mismo culto «el que se sienta en el trono» y «el Cordero». En efecto, «cada vez que aquellos seres vivos tributan gloria, honor y acción de gracias al que está sentado en el trono, al que vive por los siglos de los siglos, los veinticuatro ancianos se postran» y adoran diciendo: «Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque Tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existían y fueron creadas» (4,9.11). Poco después, un clamor de «miríadas de miríadas y millares de millares» aclamaba: «Digno es el Cordero inmolado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza». Finalmente, todas las criaturas proclaman: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la alabanza, el honor, la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (5,12-13).

El Apocalipsis, que subraya con gran firmeza que la adoración se debe únicamente a Dios y no, por ejemplo, a sus ángeles (19,10; 22,9-10), destaca especialmente, como subraya L. W. Hurtado, por «el fuerte énfasis del autor en la relación totalmente antitética entre el culto a Jesús y a Dios por un lado, y las idólatras exigencias del entorno religioso romano por otro, en particular la presión del culto imperial».

5. El milenio

En el capítulo 20 se habla de que Satanás será encadenado durante mil años: «vi un ángel que bajaba del cielo, con la llave del

abismo y una gran cadena en la mano. Apresó al dragón, la serpiente antigua, que es el Diablo y Satanás, y lo encadenó durante mil años. Lo arrojó al abismo, lo cerró y puso un sello en él, para que no seduzca más a las naciones hasta que pasen los mil años» (20,1-3). Al parecer, este período de tiempo se corresponde con un análogo milenio en que reinarán Cristo y los justos: los que padecieron y fueron fieles «por dar testimonio de Jesús y de la palabra de Dios [...] revivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no revivieron hasta que se cumplieron los mil años. Esta es la resurrección primera. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la resurrección primera» (20,4-6). «Cuando se hayan cumplido los mil años, Satanás será soltado de su prisión, y saldrá a seducir a las naciones que hay en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y a reunirlos para la guerra» (20,7-8).

El milenio ha constituido siempre un problema para los intérpretes del Apocalipsis ya desde el siglo III. En la Iglesia antigua constituyó una doctrina central de algunos grupos cristianos, como los montanistas, doctrina conocida como «milenarismo» o «quiliasmo». En algunos documentos se distingue entre milenarismo absoluto y mitigado. Según el primero, los justos resucitarían y disfrutarían durante mil años de todos los goces espirituales y materiales, incluidos los más crasos; en el milenarismo mitigado, el milenio sería más espiritual y se caracterizaría por ser un reinado de paz y justicia.

Actualmente se encuentran diversos tipos de milenarismo en algunos grupos protestantes, apocalípticos y literalistas, o en sectas como los testigos de Jehová o los mormones. Los milenaristas modernos suelen dividirse en premilenaristas y postmilenaristas, según que la segunda venida de Cristo preceda o siga al milenio. Los primeros diferencian y difieren la parusía del Juicio final; situado entre ambos acontecimientos, el reinado de Cristo sería un reinado físico. Los postmilenaristas sitúan el reino milenario antes

de la segunda venida de Cristo, que coincidiría con el Juicio final; el reinado de Cristo sería espiritual y a través de la Iglesia.

En esta línea, los que no hacen una lectural literal del milenio, sino simbólica, se suelen llamar a-milenaristas. Alejados de utopías milenaristas, siguen la exégesis espiritual que ya canonizó san Agustín en *La Ciudad de Dios*: «tomar los mil años por los años totales de este mundo, citando con un número perfecto la plenitud del tiempo» (20, 7,2). El milenio es, pues, todo el tiempo de la Iglesia, desde la primera venida de Jesucristo, hasta su definitiva venida en gloria.

Bibliografía

1. Obras de carácter general

G. Aranda – F. García – M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996.

D. E. Aune, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993.

L. Bouyer, *La Biblia y el Evangelio. El significado de las Escrituras del Dios que habla al Dios hecho hombre*, Rialp, Madrid 1977.

R. E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 2 vols., Trotta, Madrid 2002.

—, *La comunidad del Discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983.

J. Chapa (ed.), *Historia de los hombres y acciones de Dios: la historia de la salvación en la Biblia*, Rialp, Madrid 2000.

J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998.

J. González Echegaray *et al.*, *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella [3]1996.

J. Ratzinger / Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, vol. 1, La esfera de los libros, Madrid 2007; vol. 2, Encuentro, Madrid 2011.

R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Verbo Divino, Estella 2001.

2. Corpus joánico

G. Ghiberti *et al.*, *Opera giovannea,* Elledici, Leumann/Torino 2003.
J.-O. Tuñí – X. Alegre, *Escritos joánicos y cartas católicas,* Verbo Divino, Estella 1995.

3. Evangelio y Cartas

J. J. Bartolomé, *Cuarto Evangelio, Cartas de Juan. Introducción y comentario,* CCS, Madrid 2000.

4. Cuarto evangelio

4.1. *Comentarios*

C. K. Barret, *El Evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003.
J. Blank, *El Evangelio según Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980-83.
L. Bouyer, *El cuarto Evangelio. Introducción al Evangelio de Juan*, Estela, Barcelona 1979-80.
R. E. Brown, *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1979.
S. Castro Sánchez, *Evangelio de Juan*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.
E. Cothenet, «El cuarto evangelio», en A. George – P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol. 2, Herder, Barcelona 1981, 201-377.
W. D. Davies, «El cuarto evangelio», en Íd., *Aproximación al Nuevo Testamento,* Cristiandad, Madrid 1979, 327-455.
C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio,* Cristiandad, Madrid [2]2004.
X. Leon Dufour, *Lectura del evangelio de Juan,* 4 vols., Sígueme, Salamanca 1990-1998.
F. J. Moloney, *El evangelio de Juan,* Verbo Divino, Estella 2005.

San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, 2 vol, Ed. Católica, Madrid 1955 y 1957.
San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre el Evangelio de San Juan*, 3 vols., Ciudad Nueva, Madrid 1991.
R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980-1987.

4.2. *Estudios sobre el cuarto evangelio*

J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon, Oxford 1991.
R. E. Brown, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Comentario a los relatos de la Pasión de los cuatro Evangelios*, 2 vols., Verbo Divino, Estella 2005-2006.
I. De la Potterie, *La Pasión según san Juan*, Ed. Católica, Madrid 2007.
—, *La Verdad de Jesús. Estudio de cristología joanea*, Ed. Católica, Madrid 1979.
C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978.
A. García-Moreno, *El cuarto evangelio. Aspectos teológicos*, Eunate, Pamplona 1996.
—, *Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos. Estudios de cristología joánica*, EUNSA, Pamplona 2007.
D. Muñoz León, *Predicación del evangelio de san Juan. Guía para la lectura y predicación*, Edice, Madrid 1988.
J.-O. Tuñí, *El evangelio es Jesús*, Verbo Divino, Estella 2010.

5. Cartas de san Juan

R. E. Brown, *The Epistles of John*, Doubleday, Garden City/NY 1982.
E. Cothenet, «Las cartas de san Juan», en A. George – P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol. 2, Herder, Barcelona 1981, 167-200.
M. Morgen, *Cartas de Juan*, Verbo Divino, Estella 2005.

D. MUÑOZ LEÓN, *Cartas de Juan*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010.
J. PAINTER, *1, 2, and 3 John*, Liturgical Press, Collegeville/MN 2002.
R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan: versión, introducción y comentario*, Herder, Barcelona 1980.

6. APOCALIPSIS

E. BIANCHI, *El Apocalipsis. Comentario exegético-espiritual*, Sígueme, Salamanca 2009.
G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005.
M. E. BOISMARD, «El Apocalipsis de Juan», en A. GEORGE – P. GRELOT (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol. 2, Herder, Barcelona 1981, 127-166.
L. CERFAUX, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos*, Fax, Madrid 1972.
S. HAHN, *La cena del Cordero*, Rialp, Madrid 2001.
D. MUÑOZ LEÓN, *Apocalipsis*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007.
U. VANNI, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1982.
—, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, Exégesis, Teología*, Verbo Divino, Estella 2005.
W.C. WEINRICH, *Apocalipsis*, La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, NT 12, Ciudad Nueva, Madrid 2010.

7. ESTUDIOS ESPECÍFICOS

Aristotelis de arte poetica liber, ed. R. KASSEL, Clarendon Press, Oxford, ²1966.
R. J. BAUCKHAM, *Jesus and the eyewitness. The Gospel as eyewitness testimony*, Eerdmans, Grand Rapids 2006.
—, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge UP, Cambridge 1993.

R. BURRIDGE, *What are the gospels? A comparison with graeco-roman biography*, Cambridge U.P., Cambridge 1992.

F. CONTRERAS MOLINA, «Cristología del Apocalipsis», en F. FERNÁNDEZ RAMOS (ed.), *Diccionario del Mundo Joánico*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 155-170.

M. V. FABBRI, «Prologo e scopo del Vangelo secondo Giovanni», en *Annales theologici* 21 (2007) 253-278.

—, «La actualización del relato joánico en Juan 21», en G. ARANDA PÉREZ – J. L. CABALLERO (eds.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 81-93.

M. A. GARRIDO GALLARDO, *El lenguaje literario. Vocabulario crítico*, Síntesis, Madrid 2009.

L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.

D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2000.

C. REIS – A.C.M. LOPES, *Diccionario de narratología*, Colegio de España, Salamanca 1995.